





General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina



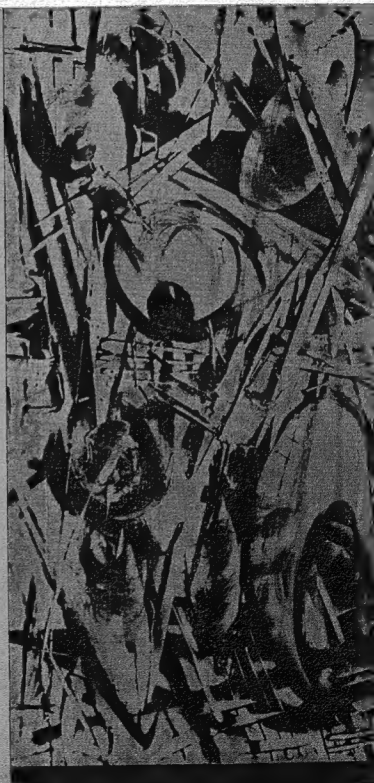
الفكر المعاصر

✱ إن إسرائيل في حقيقة أمرها تريد أن تباعد بين اليهود وديانهم، مصطنعة لهم موقفاً سياسياً دنيوياً صرفاً.

✱ يؤمن العرب بأن حياة الإنسان روحية ومادية معاً، ولا سبيل إلى الفصل بينهما، فكلناهما ضروري لقيام المجتمع السليم.

● يجب أن ننتقل وحنة الأمة العربية وحنة المصير العربي، من مرحلة الإيمان المجرد إلى مرحلة العمل المستنير.

● إذا أخفقت التجريدية في الفن، فذلك لأن طريقة الأداء وحدها لا تكون محوراً للعمل الفني، لأن الفكرة هي حلقة الاتصال بين الفنان والجمهور.





مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير :

د . زكي نجيب محمود

مستشار التحرير :

د . زكي شافعي

د . توفيق الطويل

د . عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير :

جلال العشري

المشرف الفني

حسين أبوزنيد

تصدر شهرياً عن :

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوي عن ١٢ عددًا

بالجمهورية العربية المتحدة

١٢٠ قترشًا

هذا العدد

ص ٤

بقلم رئيس التحرير

الفكر في المعركة

ص ٦

● ● شاهد على الصهيونية من اليهود ، مناقشة لمجموعة الرسائل التي كتبها أيلمر برجر وفيها تتضح خطط الصهيونية وأهدافها التوسعية للدكتور زكي نجيب محمود

● ● وحدة الفكر العربي ، دراسة علمية وافية يشرح فيها كاتبها أصول هذه الوحدة ماذا تكون وكيف تكون ، للأستاذ محمود محمود ● ● نفوذ الصهيونية في أمريكا ، للأستاذ عبد الواحد الأمياي .

فكر اقتصادي

ص ٢٨

● ● الاستعمار صانع التخلف الاقتصادي ، مناقشة تحليلية لكتاب الاقتصاد السياسي والتنمية الذي ألفه بول . ا . باران للأستاذ أحمد فؤاد بليغ .

تيارات فلسفية

ص ٤٦

● ● الفردية في المجتمع الحديث ، تحليل فكري لفلسفة التضحية بالذات للدكتور أحمد فؤاد الأهواني

● ● نيتشه .. فكره هو قدره ، للدكتور عبد الغفار مكاوي .

نقد الأدب والفن

ص ٦٨

● ● مأساة فلسطين في أدب غسان كنفاني ، تحليل نقدي شامل لمأساة فلسطين في روايات أحد رواد الأدب الفلسطيني للأستاذ فاروق عبد القادر . ● ● صلاح طاهر ابن الطبيعة والتجريدية ، للأستاذ صبحي الشاروني .

تيار الفكر العربي

ص ٩٢

● ● الرؤية النقدية عند أنور المعداوي ، للأستاذ سعد عبد العزيز .

لقاء كل شهر

ص ٢٢ ، ٥٤ ، ٧٧

● ● شاول ديجول ، أنور عبد الولي ، آسيا جبار .
بقلم رئيس التحرير

هذا العدد

نبدأ هذا العدد بمقالة كتبت من وحى المفكرة القائمة ، أولاها مقالة تستعرض مجموعة رسائل كتبها الدكتور إيلمر برجر المدير التنفيذي للمجلس اليهودي في أمريكا بعد أن طاف سنة ١٩٥٥ بأقطار الشرق الأوسط في زيارة استغرقت نحو عشرة أسابيع زار فيها القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق والقدس العربية ، ثم ختم جولته بزيارة لإسرائيل فكان يرسل صديقتين له من رجال المجلس اليهودي عن انطباعاته في كل بلد يحل به ويقابل فيه نفرا من الأعلام ، وخلاصة انطباعاته كما نراها في هذه الرسائل أنه وهو اليهودي المرموق في بلده أمريكا قد شاق صدره بكل ما صادفه في زيارته لإسرائيل على حين أنه قد وجد في أرجاء الأمة العربية سمة الصلابة عند أهلها وسباحة النفس واعتدال الرأي وتسامح العقيدة وروح الإخاء ؛ فإذا أخذت هذه الرسائل بكل ما فيها على أنها شاهد على الصهيونية وخطتها وأهدافها من رجل يهتم بلمر اليهود فانها شهادة تستحق النظر لما فيها من دحض لما قد أشاعته الدعاية في أمريكا عن موقف العرب ، وتأييد لما يطمحه المتصنفون على الصهيونية وأطماعها التوسعية ومؤامراتها ، تأتي بعد ذلك مقالة عن وحدة الفكر العربي يشرح فيها كاتبها أصول هذه الوحدة ماذا تكون ، ثم يبين الوسائل التعليمية بصفة خاصة التي تنتهي بالنشأة لعرب عن طريق المدارس والمعاهد والجامعات بالإيمان القوي في الوحدة العربية ، نعم لقد أثبتت الفواجح الأخيرة شدة التماسك بين أجزاء الوطن العربي مهما ظهر على السطح من الدلائل التي قد يسيء فهمها المتشاكسون ، إلا أن واجيب العرب على كل حال ألا يتفكروا أمر هذه الوحدة للمصادقات بل عليهم أن يعمدوها في دور التربية والتعليم ، بالتقوية والتنمية ، ولقد حدث بالفعل أن اجتمعت مؤتمرات عدة من وزراء التربية والتعليم في البلدان العربية بغية الاتفاق على خطة موحدة في هذا السبيل ، لا سيما أن الأمر قد أصبح واضحا وضوح اليقين أن المستعمرين لا يخشون شيئا في هذا الركن العربي من العالم خشيتهم من الحركة القديمة التحررية التي تستهدف الوحدة العربية بكل معانيها وتوابعها في سبيل ذلك لا يدخرون وسما في البيت بتراننا الفكرى والروحى وبترينتنا الاجتماعية وإنجاهنا القومية لهم يصدقونا عن الطرق السلمية التي لابد لنا منها لكي ننهي إلى الوحدة المنشودة . وأما المقالة الثالثة في هذا الباب فهي عن النفوذ الصهيوني وعدى تغلفه في السياسة الأمريكية ، وأن الكاتب ليذهب في هذا المقال مذهبا يدعمه بآثار الواقع وشواهد التاريخ إلى أن النفوذ الصهيوني في أمريكا أصبح من القوة إلى الحد الذي يمكنه القول بأن اليهود في أمريكا إنما يمثلون دولة داخل الدولة ، بل هم في حقيقة الأمر يشكلون الخطر الذي يواجه أمريكا من الداخل ، نعم ، فإننا حل اليهود هبط المستوى الأخلاقي والشرف التجاري .

ثم ينتقل القاريء بعد ذلك إلى الفكر الاقتصادي ليقرأ فيه مقالة من الاستعمار سائح التخلف الاقتصادي ، وذلك تحليل كتاب عنوانه الأصلي الاقتصاد السياسي والتنمية من تأليف بول . إ . بدران أستاذ علم الاقتصاد في جامعة ستانفورد الأمريكية . ولكنه مع ذلك يمدح أطام الاشتراكيين في البحث الاقتصادي ، لا في أمريكا وحدها بل في العالم كله ، وهو في كتابه هذا يقدم لنا نظرية غاية في البساطة ولستكنها كذلك غاية في طرق التأثير وفي توضيح الطريق أمام القاريء ، ومؤداها أن التنمية الاقتصادية في أي بلد قوامها جانبان : أحدهما أن يتكون في هذا البلد فائض اقتصادي وثانيهما أن يستخدم جزء من هذا الفائض في زيادة التنمية ، بهذه النظرية البسيطة يأخذ الكاتب في تحليل التخلف الذي أصاب بلادا كثيرة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ، فبرده إلى أسباب كثيرة من أهمها أن الناجب الاقتصادي كان يستهلك بحيث لا يترك فائضا أو كان ينتقل بفعل المستعمرين المستغلين إلى بلادهم بحيث يظل هؤلاء المستعمرون يستغلون البلد المعين دون أن يصيب ذلك البلد شيئا من التنمية لحرماته من فائضه الاقتصادي أو على الأقل لتوجيه هذا الفائض نحو غايات استهلاكية لا تنفذ شيئا في طريق التنمية .

ثم ينتقل القاريء الى باب التبادلات الفلسفية ليقرا مقالين احدهما عن فلسفة التضحية ، ففي هذه المرحلة الخطيرة التي تجتازها يهتما جميعا ان لا تكون الدعوة الى التضحية كلاما لا يستند الى جلور فكرة عميقة اذ لا شك انه مما يقوى عزيمته الفرد على التضحية بمصالحه الفردية الشخصية او بجزء منها للوطن في مجموعه ان يعلم ان هذا الاينثار للآخرين هو في الحقيقة مردود اليه مما يجعله فردا افزر انسانية واسمى اقفا واعلى مرتبة ، على ان كاتب هذا المقال لم يقف عند مجرد شرح الفكرة شرحا نظريا بحثا بل ربط هذه الفكرة بالحياة الاسلامية بصفة خاصة وبمبادئ الاسلام ليعلم المواطن العربي انه اذ يساند بيقية افراد المجتمع الذي يعيش فيه فهو انما يرداد بذلك اسلاما ويضر ايمانا وعقيدة . وتتلو هذه المقالة مقالة اخرى عن نيتشه مأخوذا من زاوية معينة هي الزاوية التي تلقى الضوء على مصائر رجال الفكر لتبين ان هذه المصائر في معظم حالاتها ليست مفروشة بالزهد ولكنها مليئة بالصعاب يكتنفها الغلام ، على ان اهم ما يلتفت نظر القاريء الشرقي في هذا المقال الحاج نيتشه على ان يستقى فكره من منابع الشرق ليضمن لنفسه فكرا فلسفيا صحيحا ، وهو بهذا لا يريد ان يجعل الشرق مقابلا للغرب بل يريد له ان يسبق الغرب في الزمن وان يتجاوزوه في المستقبل .

وينتقل القاريء بعد ذلك الى مبادئ النقد في الادب والفن ليطالع مقالين احدهما تحليل مستفيض شامل لرائد من رواد الادب الفلسطيني هو فسان كفاي الذي عبر برواياته أصفق تعبير واقواء عن مأساة فلسطين وربما كان مصداق الصديق في ادب فسان انه حين يكتب عن فلسطين فهو يكتب عن الانسان قبل ان يكتب عن الارض ، كما ان مصدر قوته هو انه حين يكتب فانما يكتب عن مكابدة وممارسة لا عن اخبار شتائها هو . وأما المقالة الاخرى فمن رائد آخر في مجال آخر هو مجال الفن التشكيلي ونمى به الفنان صلاح طاهر الذي جاءت هذه المقالة لتنشعب خطوات سيره في ميدان الفن فاذا هي في الوقت نفسه تعكس لتاريخ الفن في مصر المعاصرة ، فقد انتقل الفنان من مرحلة طبيعية بدا بها الى مرحلة التكوينات التجريدية التي يتخلص فيها من قيود الاشكال الطبيعية ، ثم يترك اللون فترة ما ليكتفى بالأبيض مع الأسود وحدهما ، ويعود مرة اخرى فيحاول الجمع بين الطبيعية من جهة والنزعة التجريدية من جهة اخرى ، ثم لا يلبث هنا طويلا حتى ينتقل الى مرحلة تخفى فيها الطبيعة الا من ابعاداتها البعيدة ، واخيرا ينتقل الى مرحلة ما يزال فيها اليوم وهي مرحلة يحاول فيها ان يخرج من مازق التجريدية المنطلقة الى فن تعبيرى تجريدى مما بمعنى انه يعمل للوحة تنطق بفكرة برغم فنها التجريدى .

ويأتي بعد ذلك تيار الفكر العربي نتحدث فيه عن رائد من رواد النقد الحديث هو انور المداوى ، ولعل اهم ما كان يميز هذا الرائد هو اصراره على ان يكون الناقد ملتزما بطبيعته وغير ناقل لطباع غيره . واخيرا تاتي لقادتنا الشهير مع الاحداث فنقرأ فيها من فنان موهوب مضي عام على فقدته هو انور مبد المولى ، ثم من ديجول في موقفه السياسي الى جانب العرب والى جانب الحق في وجه القوى الاستعمارية الباغية ، واخيرا من ادبية جزائرية هي آسيا جبار .

عيسى التميمي

شاهد على الصهيونية

١

المحتلة في اسرائيل ؛ كان تاريخ خطابه الأول يوم ٧ ابريل (نيسان) ١٩٥٥ ؛ أرسله من السفينة التي أفلتته من أمريكا عبر المحيط الأطلسي ، وأعقبه خطاب ثان من السفينة ؛ ثم بدأت رسائله من القاهرة ، حيث بعث بست رسائل خلال اسبوعين أقامها بها ، وتركها الى بغداد ليبحث منها برسالة واحدة ، ثم عقب عليها بيروت فأرسل منها رسالتين ، ثم دمشق فأرسل منها كذلك رسالتين ؛ وبعدئذ أرسل من القدس العربية أربع رسائل ، ومن القدس المحتلة أربع رسائل ، ومن حيفا رسالة ، وختم بثلاث رسائل أرسلها وهو في طريق عودته ، من الطائرة ومن السفينة ومن طنجة ومن باريس ؛ فمجموع الرسائل ست وعشرون ، كتبت على مدى شهرين ونصف شهر ؛ وقد جمعت في كتاب صغير ؛ قرأته فلمست فيه الدقة والامانة والصدق ؛ واحسنت من عنوانه شجاعة كاتبه في مواجهة الصهاينة ، اذ جعل العنوان : « على من يعرف الحق أن يملئه » ، وكانت

لو كتب كاتب عربي في الصهيونية بما يفضحها ويشينها ، لقليل : عدو كتب ؛ ولو كتب فيها كاتب أوروبي محابذ بما يظهر مواضع الخطر والشر والسوء ، لقليل : مناهض للسامية تعصب ؛ لكن ماذا يقال اذا كان الكاتب يهوديا ، بل مديرا للمجلس اليهودي الأمريكي ؟ ان له من يهوديته ما يعصمه من تهمة العداوة للجنس السامي ، ومن أمريكته ما يضمن عطفه مقدما على اسرائيل ؛ واذن فلشهادته قيمة مضاعفة ؛ لان يهوديته وأمريكته معا لم تستطعا ان تحجبا عنه الحق حين فتح عينيه ليراه .

واما هذا اليهودي المرموق في يهوديته ، فهو الدكتور **البرجر** Elmer Berger ، المدير التنفيذي للمجلس اليهودي في أمريكا ؛ طاف بأقطار الشرق الأوسط في زيارة أراد بها أساسا أن يستطلع حالة الأقليات اليهودية في تلك الأقطار ، ليبحث برائله تباعا عما يراه ويسمعه ؛ فزار القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق والقدس العربية في الأردن ؛ ثم ختم الجولة بزيارة للقدس



دكتور زك نجيب محمود

٢

الرسائل كلها موجبة الى شخصين بالاشتراك ،
هما رئيس المجلس اليهودي ومقرره .

وفيما يلي لمحات مما ورد في هذه الرسائل ،
ومنها يرى القارئ صورة لاسرائيل بالقياس
الى الوطن العربي ، فبينما وجد الزائر اليهودي
في ارجاء الامة العربية سمة الصدر وسماحة
النفس واعتدال الرأي وتسامح العقيدة وروح
الاخاء ، مما لم يسع الزائر اليهودي اذائه الا ان
يعبر عن دهشته العميقة للفارق الفسيح بين
ما وجده وما سمعه ورآه ، وبين ما كان قد
تسلل الى ظنه ووجهه خلال الدعاية الصهيونية
التي تطن في ارجاء العالم بعامة ، وفي الولايات
الامريكية بخاصة ؛ اقول انه بينما وجد كل هذه
الجوانب في البلاد العربية ، مما لم يكن يتوقع
شيئا منه ، رأى العنت كل العنت - وهو
اليهودي المرموق في يهوديته ، والامريكي البرزخ
في امريكيتيه - رأى هذا العنت كله من اسرائيل ،
فبل دخوله فيها وبعد دخوله .

فهذا هو خطابه الاول يكتبه على ظهر
السفينة وهي تعبر به المحيط ، يذكر فيه
حادثتين وقعتا له قبل ان يغادر بلاده بابام
قلازل ، يقول عن احدهما : ... انكما تعلمان
ما كنت قد لقيته من مصاعب حين اردت ان
احصل على تأشيرة الدخول في اسرائيل ، فقد
كنت خطابا رسميا الى اقوام هارمان - القنصل
العام الاسرائيلي في نيويورك - بالاضافة الى
الطلب العادي الذي كنت قد قدمته قبل ذلك
ببضع اسابيع ؛ وانتهى الامر الى ان دعيت
الى مقابلة السيد هرمان على غداء ؛ وبذل ان
تحدث على الفداء عن تأشيرة الدخول التي
طلبتها ، دار الحديث عن السبب الذي يدعوني

اليهودى » ، ولا تصبح بين افراده تلك الرابطة التى هى فى رأى الصهيونية جديرة بالاهتمام الأول ؛ ثم دار بيننا حديث طويل عن يهود أمريكا، اما انا فوجهة نظرى هى ان تبقى اليهودية بالنسبة اليهم عقيدة دينية لا تمس ولاءهم لأمريكا فى شيء ، وأما هو فوجهة نظره - وهى وجهة نظر الصهاينة جميعا - ان جزءا من العقيدة الدينية اليهودية نفسها ينبغى ان يكون اقامة الرابطة التى تربط يهود العالم فى أمة واحدة ؛ يقول ذلك عن العقيدة الدينية اليهودية مع اعترافه فى أثناء الحديث انه لا يمينا بهذه العقيدة من حيث هى ، ولا يريد لها إلا ان تكون أداة لتحقيق اغراض السياسة الصهيونية ؛ حتى لقد صارحته بوجهة نظرى ، وهى ان إسرائيل تريد فى حقيقة امرها ان تباعد بين اليهود وديانتهم ، مصطنعة لهم موقفاً دنيوا سياسيا صرفا ؛ وبينت له ان انشطار اليهود على هذا النحو ، بحيث يصبحون فريقين : فريق يستهدف جمع اليهود تحت راية السياسة بغض النظر عن العقيدة الدينية ، وفريق آخر يريد لليهود ان يظلوا مواطنين حيث هم ، مع احتفاظهم بعقيدتهم الدينية ، ليس هو بالأمر الجديد ، بل ظهرت بوادره منذ الثورتين الأمريكية والفرنسية فى القرن الثامن عشر .

كانت تلك المقابلة مع هارمان احدى الحادتين اللتين قال الكاتب فى أول خطابه انه صادفهما



الى الذهاب الى إسرائيل ، وما هو إلا ان تأدى بنا الحديث - بما اقتضاه منطلق السياق - الى مناقشة طويلة جدا حول مسائل مذهبية ... واطن اننى أستطيع تلخيص مدار بيننا حتى ساعة متأخرة من عصر ذلك اليوم ، بقولى انه كان حديثا هادئا ومنها للتفكير ، لكننا أنتهينا منه الى ادراكنا بان مايئنه ويبنى فى الراى هو ما بين القطبين ؛ اذ لم يكن بينى وبينه ارض مشتركة على الاطلاق ؛ فهو - **كانغليسيه رجال الحكومة الإسرائيلية** - علمانى الى أعماقه ، لا يرى فيه أدنى شعور بالمقيدة اليهودية ؛ وهو يكرس نفسه لما يسميه « **الأمة اليهودية** » (فلا يكتفي ان يتحدث عن دولة يهودية) ... فهو يقول ان مصالح الأمة اليهودية فى العالم تأتى أولا ، ومنها تنبثق الدولة ؛ لأنك - هكذا قال - اذا ضمنت ان تتعاسك يهود العالم فى شعب واحد ، فقد ضمنت ان يتكفل هذا الشعب الواحد باعادة دولة إسرائيل اذا ما أصابها السوء .

وقد جرتا الحديث الى محاولة إسرائيل تهجير اليهود من أوطانهم اليها ، وعلمت منيه كيف كان خلال الحرب العالمية الثانية (**اي قبل نشأة إسرائيل**) يمثل « **الوكالة اليهودية** » فى رومانيا ، وكيف حاول عندئذ جمع المال والنفوذ ، ليستطيع بهما ان يخرج يهود رومانيا ليبيت بهم الى فلسطين ، لكنه لم ينجح الا بقدر ضئيل ؛ ولما أبدت له راى فى حوادث شمالى افريقيا ، التى حدثت بتحريك من الصهاينة ، قال لى ان إسرائيل فى الحقيقة ليست بحاجة الى يهود عرب ، ثم قال : « **اتنى لعلى استعداد ان أعطيك عشرة من اليهود العرب لاستبدال بهم يهوديا امريكيا واحدا** » ؛ وأضاف ما معناه ان إسرائيل الصهيونية انما تفعل ذلك لاقتاذ اليهود ممن يحيطون بهم ؛ فاعترضته متمجبا كيف تريد إسرائيل الصهيونية هذه ان تجعل من نفسها الها يعمل على تخليص عباده ؛ وتساءلت لماذا تظن إسرائيل ان يهود أمريكا مثلا يحون مفادرة وطنهم الأمريكى ليقبوا فيها ؟ ولما أبدت له راى بان اليهودى حيث كان ، اذا هو ادمج نفسه فى أبناء وطنه ، يشاركهم ويسارهم كما ينبغى له ان يفعل ، اخفت كل مشكلة اليهود كما يتصورها ، أقول انى لما أبدت له ذلك ، اجاب على الفور بان مثل هذا الدمج مضاف لاهداف إسرائيل ، لأن من شأنه ان يفتت « **الشعب**

« تحدثت مع الرجل ساعتين ، وطرقتنا بالحديث موضوعات كثيرة ، فوجدته عدوا للصهيونية لا يرغب في شيء ورغبته في التنصل منها ؛ وقد قص على قصة منذ كان في الماضي مقبلا في تركيا ، كيف جاءه عندئذ وقد صهيوني يطلب منه التوسط لدى السلطان ليمسح للصيونيون بשרاء الأراضي في فلسطين ، فافهمهم ان مثل هذه الوساطة تسره **لو كان يعلم ان الأراضي تساع لليهود من حيث هم « أفراد » يستزمنون أن يكونوا مواطنين في فلسطين ، لكنه لن يتوسط في ذلك مادام يعلم ان الأراضي انما تشتري تحقيقا لخطة « جماعية » يراد بها خدمة الحركة الصهيونية » .**

ومضى الكاتب في رسالته ليقول انه لا بد ان يريد ان يرى الحقيقة بعينيها ، ان يحضر الى هنا ليرى كيف تمارس العقيدة اليهودية بكل شعائرها في حرية تامة ، وكيف يشارك المواطنون اليهود سائر أبناء وطنهم في نشاط الثورة ؛ ثم يؤكد الكاتب - وكانما هو في عجب مما يرى - أن ليس في مصر علامة واحدة تدل على اضطهاد السامية (وفاته ان يعلم ان العرب هم انفسهم ساميون) ، وقد أثبت الكاتب في رسالته هذه ما أنبأ به الحاخام ناحوم ، من انه في الاسبوع الماضي ، دعى مع قادة المسلمين والمسيحيين ، للمشاركة في الاحتفال برفع العلم المصري لأول مرة على مدينة السويس ؛ فأن هذه المساواة في المواطنة برغم اختلاف الديانات ، اين هي مما يذمعه دعاة الصهيونية في أمريكا ؟

وفي رسالة تالية ارسلها من القاهرة (بتاريخ ٢٢ ابريل ١٩٥٥) يؤكد الكاتب ما ذكره في رسالته السابقة ، وما يضيف من اذهان الأمريكيين بفعل ضلالات الدعاية ، من أن اليهود هنا هم عرب من العرب ، يتكلمون العربية ، ويرتدون ما يرتديه العرب ، ويبيعون العرب ويشترون من العرب ؛ ويقول انه لتأخذه الدهشة المزوجة بالعار حين يتذكر كيف يجلس الأمريكيون في جوامعهم ، بل كيف يبدون استعسانهم احيانا ، كلما وقف بينهم سفراء اسرائيل ، ووزراء اسرائيل ، يخطبسون فيهم لجمع التبرعات ، مصورين البلاد العربية في حديثهم في صورة بشعة ، ما أبعدنا عن الحقيقة كما تراها عين الرائي ، افلا يجدر بهؤلاء المنتصين هنا في عجايب ان يجيئوا الى هنا ليروا كيف يعيش خمسون الفا من اليهود ، مواطنين عاملين أحرارا ، شاركوا حياة بلادهم في ماضيها ، وفي حاضرها وفي رسم مصرها ؟

قبيل مغادرته نيويورك ، وأما الحادثة الثانية فهي انه حضر مع زوجته احتفالا راقصا ، اكتفى فيه بالجلوس والمشاهدة ، فشاركهما على المائدة رجل وزوجته ، وسرعان ما دخلوا معا في حديث ، بين منه أن هذا الرجل يعمل فيوزارة الخارجية الأمريكية ، وأنه من خبراء الشرق الأوسط ، ولما علم ان محدثه هو مدير الجمعية اليهودية الأمريكية - التي لا تناصر الصهيونية وجهة نظرها بالنسبة لاسرائيل ، قال له ما معناه انه لو ترك لأبيه الحر ، لما رأى غير هذا الرأي المارض للسياسة الصهيونية ، وان الوجود الاسرائيلي لا يقوم على أساس عادل ، الا اذا برزت العلاقة بينهما وبين الصهيونية العالمية .

٣

وتقفز في صفحات الكتاب لنصل الى الرسائل المبعوثة من القاهرة ؛ وأهم ما ورد في الرسالة الأولى (تاريخها ١٤ من ابريل ١٩٥٥) لقاء بين الكاتب وحاخام اليهود بالقاهرة ، حاييم ناحوم ، « وهو شيخ جليل في الثالثة والثمانين من عمره ، وكان قبل هذا حاخام اليهود في الامبراطورية التركية ، وقد لبث في مصر ثلاثين عاما ، وهو اليوم كيفيف البصر ، لكنه من نفاذ الرأي ويقظة الوعي في درجة لا تستطيع ان تنخيل درجة ابعدها منها ؛ ولأنني اعلم التفصيل الذي يذاع في أمريكا عن اليهود في البلاد العربية ، فأننى أؤكد هنا أن الاجتماع بالحاخام كان في منزله ، ولم يحضره أحد من رجال الحكومة . . . وأنه لمن باب التفككة ان أذكر - في مواجهة التفرقة الباطلة التي تذيها الدعاية الصهيونية للتمييز بين المصري واليهودي - ان الحاخام يلقب « بالافندي » عند المصريين لولا ان هذا اللقب لم يعد يستعمل بصفة عامة في كل أنحاء البلاد بعد الثورة ، على اني اريدكم ان تعلموا ان اللقب كان يراد به الاحترام ؛ ولذلك لم تكن دهشتي عظيمة حين ذهبت الى شقة الحاخام ناحوم ، لأراه هناك جالسا وعلى رأسه الطربوش العربي ، وتساءلت ماذا يا ترى يكون الرجوع اذا ما ظهر الرجل في حفلة يقيمها الصهاينة في نيويورك ؟



٤

المحامي المصري المعروف ؛ وانك لتجد في القاهرة والإسكندرية وغيرها من البلاد الهامة في مصر ، **مدارس يهودية يديرها يهود** ، حيث يستطيع التلاميذ اليهود أن يتعلموا العربية بلا تدخل من أى موظف حكومي بأية صورة من الصور .

وبرغم حالة التوتر القائمة بين الدول العربية عامة ، ومصر خاصة ، وبين إسرائيل فإن اليهود المصريين يقومون بدورهم في حياة مصر الاقتصادية والتجارية ، ولهم رءوس أموال ضخمة مستثمرة في المصانع والشركات ، وفي مؤسسات الاستيراد والتصدير ، وفي البنوك .

نعم ان عددا من فقراء اليهود ، تحت تأثير الدعاية الصهيونية ، قد هاجروا من مصر الى إسرائيل ، لكن هذا العدد اخذ يتناقص بشكل ملحوظ منذ قامت الثورة ، ويرجع هذا التناقص اساسا الى عاملين : اولهما التمييز في إسرائيل بين اليهود العرب واليهود الوافدين من أوروبا ؛ فقد جاءت الأنبياء ممن هاجروا الى إسرائيل ، بأن اليهود العرب هناك يكلفون بأداء أخط الأعمال شائنا ، كالعمل في المجارى ، برغم أنهم قد يكونون ممن ظفروا بنقسط عال من التعليم ، على حين أن اليهود الوافدين من أوروبا ياملون كما لو كانوا سادة ، وكما لو كان اليهود العرب عبيدا لهم وخدما ؛ وأما العامل الثاني فهو ما يشعر به اليهود المصريون - في حكومة الثورة - بمساواة تامة بينهم وسائر المواطنين من مسلمين ومسيحيين ، فهم يختارون لأنفسهم من ضروب الأعمال

وأتصل الكاتب بصحفي يهودي في مصر ، وطلب منه ان يكتب له تقريرا عن حالة اليهود في هذه البلاد ؛ فكتب الصحفى يقول :

يتمتع اليهود المصريون والأجانب في مصر ، بحرية كاملة في عقيدتهم ، وفي التعبير عن انفسهم وفي مزاولة أعمالهم ؛ وقد شارك اليهود في مصر - قبل حملة فلسطين وبعلها - في اقتصاد مصر وتجارها الى حد بعيد ؛ وحتى حين نشبت الحرب في فلسطين ، لبث اليهود المصريون يتمتعون بحقوقهم كاملة ، ويؤدون واجباتهم كاملة ، من حيث هم مواطنون مصريون ، ولم يشعر اليهود المصريون قط بأى اضطهاد أو تمييز عنصري ؛ فقد كان يمثلهم نواب في البرلمان المصري ، وحدث في أيام الحرب الفلسطينية ان كان عنهم نائبان في البرلمان ، هما اصلا من قطاوى في مجلس الشيوخ ، ورونيه قطاوى في مجلس النواب .

وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ازداد شعور اليهود باحترام حكومة الثورة لهم ، اذ ان هذه الحكومة لم تدع فرصة واحدة تمر - دينية كانت او اجتماعية - دون أن تنتهزها لتبين لليهود المصريين ان ليس عندها قط ما تميز به مواطنيها من المسلمين والمسيحيين عن مواطنيها من اليهود ، فرتبيس الوزراء يشارك بنفسه في أعياد اليهود ، ويزور معابدهم ؛ ولما شكلت حكومة الثورة في مصر لجنة خاصة لوضع دستور جديد للبلاد ، عينت فيها عضوا يمثل اليهود ، هو الأستاذ زكى العربى



فلسطين ، او لتعويضهم ، وتركهم خلال السنوات السبع الماضية (من ١٩٤٨ الى ١٩٥٥ وهي تاريخ كتابة هذا التقرير) مشردين في الصحراء بلا مأوى ؛ واننا نحن اليهود المصريين لنشعر بالمغارقة حين نرى انفسنا في مأمن من وطننا ، ثم نرى هؤلاء اللاجئين يتجرعون العيش المر في حياة متوترة قلقة ..



وفي رسالة اخرى من القاهرة ، وصف الكاتب مقابلة له مع شيكوريل ، يقول فيها : قابلنا السيد شيكوريل في مكتبه الكائن في متجر - وهو اكبر متجر في مصر ، ملء بمشروبات السلع ، جميل البناء حديثه - وكان معه في مكتبه الحاخام ناحوم ونائب مدير المتجر ، الذي هو عضو بارز في الجالية اليهودية ؛ انك حينما توجهت هنا في لقاء على ميماء ، كانت أول خطوة في مزاخسل العمل هي أن تشرب فنجانا من القهوة التركية - وبهذه البداية بدأت زيارتنا للسيد شيكوريل ، فقلنا يبدأ حديث جاد الا بعد ان تكون هبة الشمعة قد تمت ؛ وبدأت ان الحديث : كما رجاني السيد شيكوريل ان افعل - بان اخبرتهم

ما يشاؤون ، على حين أن زملاءهم في اسرائيل يجبرون على الأعمال التي تختارها لهم السلطات . على ان الدعاية الصهيونية - برغم هذه الحقائق - ما تزال تجد سبيلها الى نفوس عدد من اليهود الفقراء ، الذين قد يتوهمون انهم مصادفون ثراء في اسرائيل ، فيهاجرون بمسونة تائبهم من عملاء الصهيونية ، فترسل لهم تذاكر السفر مجانا الى مرسيليا ، كما ترسل لهم اعانات مالية لاعداد انفسهم بالثياب وغيرها من لوازم السفر ؛ وان الحكومة هنا لتعلم مقصد المهاجرين ، ومع ذلك فهي لا تقف في سبيل هجرتهم .

ويقول هذا الصحفي اليهودي المصري في تقريره : اننى لارى - باعتبارى مواطنا مصريا يعتنق اليهودية دينا - أن الدول العظمى قد اقتربت افحش خطبة ضد يهود العالم بان اقامت دولة اسرائيل ، لانها بذلك قد عزلت اليهود في معظم أرجاء الدنيا ، اذ نظر اليهم على انهم موالون لهذه الدولة الوليدة ، وانهم ليسوا على ولاء للبلاد التي يعيشون فيها ؛ وحسبوا كما لو كانوا مواطنين اسرائيليين يقيمون خارج بلادهم ؛ وفي الوقت الذي علزست فيه تلك الدول العظمى بكل قوتها ، النازية والفاشية ، وانهمتها باضطهاد اليهود في ألمانيا ؛ وفي الوقت الذي لم تدخر فيه تلك الدول العظمى جهدا في ابواء اللاجئين اليهود الذين طردوا من ألمانيا ، فهي لم تصنع - حتى الآن - شيئا قط لاعادة اللاجئين العرب الى ديارهم في

التي حدثت في يناير سنة ١٩٥٢ - وكان ذلك قبل الثورة - فواجه هو وشركاؤه هذا السؤال : هل يعمدون بناء المتجر في القاهرة ؟ أو يقررون بأن الأمل في المستقبل مسدود أمام اليهود المصريين ؟ « وان جوابنا عن هذا السؤال » - هكذا استطرد شيكوريل في حديثه - « لتراء قائما في هذا البناء الجديد الذي يعد من أجل المباني في مصر ، فهو كاف وحده للدلالة على ما نلقنه بالتنسبة الى مستقبل اليهود في مصر » .

ومضى الكاتب يقص في رسالته هذه عن حديث فرعى دار في مكتب السيد شيكوريل ، « وذلك ان الجالية اليهودية أرادت أن تقيم لنا - زوجتي وأنا - احتفالا تكريميا ، وأراد السيد شيكوريل أن يستطلع مسئولا في الحكومة رايه في ذلك ، وجاءنا شاب تابه واشترك معنا في الحديث ، فأكد لنا رغبة أولى الامر في أن يحضر بعضهم هذا الحفل ، لأنهم حريصون أشد الحرص على أن يظهروا الجالية اليهودية ما يكونونه لهم من رعاية لأوجه نشاطهم الاجتماعي ؛ وأذن فالحكومة لم تكف بمجرد الموافقة على اقامة الاحتفال ، بل أرادت المشاركة فيه ؛ ان رجال الحكومة هنا يطمون ما يتهمهم به الصهيونيون من اضطهاد للسامية ، ويريدون أن يطلوا الاتهام ؛ وقد كان أروع جانب من حديث الشاب اللامع الذي جاءنا موفدا من الحكومة ، حين أخذ الحاضرون يحددون مكان الاجتماع ، فكان رأى شيكوريل أن يكون الاجتماع في مكان ما من ممتلكات الجالية اليهودية ، فأصر الشاب على أن يكون الاجتماع في فندق سيرايس ، تاركا الاختيار الأخير للسيد شيكوريل ، لكن وجهة نظره في تفضيل الفندق للاجتماع ، أقامها على أساس أنه بينما الحرية التامة مكفولة لكل فئة دينية أن تمارس شعائرها على أي نحو شاعت ، فإن الحكومة حريصة على الفصل بين النشاط الاجتماعي والمادة الدينية ، وان اجتماعا كهذا إذا ما أقيم في فندق عام ، كان دليلا على الفصل بين الجانبين .. » ويقول صاحب الرسالة أنه بعد حوار طريف بين شيكوريل من طرف ، وهذا الشاب النابه من طرف آخر ، سئل ماذا تختار لنفسك انت وأنت موضع التكرم ؟ فأجاب بأنه يرغب أنه لا يتم بمكان الاحتفال أين يكون ، لكنه يؤيد الشاب في وجهة نظره ، لأنها هي نفسها وجهة النظر التي ينظر منها المواطن الأمريكي .

وبكمل الكاتب رسالته هذه بوصف لزيارة قام بها لمديرية التحرير ، وللجهود التي رآها مبدولة هناك ، واستطرد ليثنى على العزيمة الماضية التي لا تكل ولا تمل ، عزيمته الحكومة

من المجلس اليهودي الأمريكي ، وعن دهشتي السارة التي دهشتها حين سمعت من الحاخام ناحوم عن اليهود في مصر ، والطمأنينة التي يتمتعون بها في حياتهم ؛ وشرحت لهم كيف أن صفحة الدعاية الصهيونية في أمريكا ، والدعوى هناك لجمع القوات لإسرائيل ، قد ضللت حتى أولئك الذين أرادوا منا أن يحصلوا على معلومات صحيحة عن حالة اليهود في البلاد العربية ؛ فكان كل ما سمعناه تقريبا هو التهم التي وجهتها الصهيونية واسرائيل الى العرب بأنهم يريدون إبادتهم ، وبأنهم يضطهدون الساميين ؛ فأكاد لي السيد شيكوريل صحة ما سمعته قبل ذلك من الحاخام ناحوم ، وان هذه التهم كلها باطلة بطلانا تاما ؛ نعم ان هناك شعورا بالقلق ، لكنه شعور ناجم من التحول العميق الذي تتحول به البلاد من حياة الى حياة ، لا من اضطهاد موجه الى اليهود بأية صورة من الصور ؛ ولئن كان الفقر الشديد شائعا بين اليهود هنا ، فهي حالة تصدق على مصريين كثيرين من ديانات أخرى ، وان مثل هذا الفقر لمو نفسه احد العوامل الهامة التي أدت الى قيام الثورة ؛ وقد اتهم السيد شيكوريل وكلاء الصهيونية باستغلالهم لأمثال هذه الظروف القائمة ، مع علمهم أنها لا تمت بصلة على الإطلاق بعلاقة اليهود بغيرهم ؛ .. ويستفسر السيد شيكوريل أنه برغم جهود الصهيونية نحو تهجير اليهود ، فليس هناك إلا عدد قليل جدا من يهود مصر يفكرون أقل تفكير في الهجرة الى اسرائيل . ولعل أقوى حجة قدمها السيد شيكوريل في حديثه ، هي خبرته الشخصية التي صادفها في عمله ، فقد أحرق متجره في حريق القاهرة



والزعما في بعث الحياة بعثا جديدا ؛ ثم يصف زيارته للمحسلة الكبرى ومصانها ، وللمراكز الاجتماعية في الريف ، ويختتم بحديث دار بينه وبين دبلوماسي في وزارة الخارجية ، تحدثنا فيه عن سياسة مصر تجاه إسرائيل ، فوضع له هذا الدبلوماسي النقط فوق الحروف ، مما جعله على علم تام بموقف العرب من هذه المسبة التي أصيب بها العرب على أيدي المستعمرين .

يمر عليها الزمن وكأنها هي في أزلية أبدية لا تشارك الزمن في عبوره : « فاليوم الذي انتفى عليه الآن ثلاثة آلاف عام ، واليوم الذي سنصبح عليه غدا في هذا المكان ، موصولان في وحدة زمنية واحدة ؛ ففي موضوع قريب من قبة الصخرة كان العمل قائما لرصف طريق يمتد الى بيت لحم ، وعندما أزلت آلات الهرس بعض الانقاض من الطريق ، اكتشف جزء « جديد » من جدار قديم ، مما اضطر القائمين بالعمل أن يدوروا بالطريق في انحناء بحيث يحافظون على الأثر المكتشف ، الى أن يقرر علماء الآثار المتخصصون ما إذا كان هذا الجدار « الجديد » القديم جزءا من « المبد » الأصلي » .

وهنا يستطرد الكاتب ليمسود الى بعض ملاحظاته التي وقعت له في زيارته لـ سوريا ولبنان ؛ ويعد ذلك بعض في رسالتين متتابعتين يشرح ويحلل ويصف كل ما رآه في معسكرات اللاجئين ، بروح ساخطة على الصهيونية التي أحدثت هذه الفظائع على رقعة كان ينبغي أن تكون آمنة مطمئة .

ويدخل القدس المحتلة بإسرائيل ؛ فكان أول ما أثار حيرته ودهشته وغيظه أن ذلك الرجل « **أرقام هارمان** » تقصّل إسرائيل الصام في نيويورك ، كان قد أذن له بدخول إسرائيل ، لكنه فيما يبدو قد سجل الأذن على صورة تيريل شكوك الواقفين على الحدود ؛ بدأ الكاتب رسالته قائلا : هذا ختام اليوم الأول - أو على الأصح نصف اليوم - لنا داخل إسرائيل ؛ لقد عبرنا بوابة « **مندلبوم** » في الساعة الثانية بعد الظهر ، وأن هذه « **البوابة** » في حد ذاتها لظاهرة تثير الاهتمام ، وترمز للموقف كله هنا ؛ فبوابة مندلبوم هي « **نقطة عبور** » تمتد بضع مئات من الياردات على شاع كان ذات يوم شارعاً عاماً عادياً في القدس قبل حرب ١٩٤٨ ، وهو شارع يصل المدينة القديمة بالمدينة الجديدة ؛ وأما اليوم ، فتمتد مكان معين منه ، يقوم منزل كان يسكنه فيما مضى رجل بهذا الاسم « **مندلبوم** » ، وتري هناك أخصا صفيرا لشرطة الأردن ؛ أما المنزل فقد ضرب أثناء الحرب وهجره ساكنوه ، فإذا ما غادرت كوخ الشرطة الأردنية دخلت في جزء تمتد بضع مئات من الياردات ، هو جزء حرام لا يتبع أخصا بعينه ، لكنك لا تسير عبر هذا الجزء إلا إذا كنت من قبل قد أخطرت الحراس على جانبيه (**الأردني والإسرائيلي**) حتى إذا ما قطعته ، ألغيت كوخا صفيرا آخر ، حيث الشرطة الإسرائيلية تراجع أوراك ، داخلا كنت أو خارجا » .

ونخطو خطأ خلال الرسائل المرسلة من بغداد ودمشق وبيروت وفيها معلومات قيمة وملاحظات جديرة بالنظر ، لنصل مسرعين الى رسائل الكاتب من القدس بقسمها العربي والمحتل .

ففي رسالة من القدس العربية يكتب (بتاريخ ٢١ مايو (أيار) ١٩٥٥) قائلا أنه يكتب والشعور بتملكه بأنه قد بعد من دنيا الواقع بعدا لم يحس له نظيرا من قبل ؛ وأنه لمن المفارقات الغريبة أن يكون هذا الشعور بالادافع منبثقا من حقيقة واقعة ، وهي أن الكاتب يكتب ما يكتبه وهو قابع فوق المركز العاصبي للمشكلة التي استنفدت كل طاقاتهم وقدراتهم العقلية مدى أعوام طوال : « **فها هو ذا حائط باكملة من حوائط غرفتنا في الفندق مصنوع من زجاج ، يؤدي بنا الى شرفة رائعة ، لو وقفت فيها استطعت بالفعل أن انفل بصرى خلال نوافذ البيوت في القدس المحتلة ؛ وقد اجتمعت هذا المساء في حفل ساهر - باناس غروب كانوا فيما مضى يعبرون هذه الرقعة الصغيرة عائدتين الى منازلهم ، لكنهم الليلة لا يستطيعون إلا أن ينظروا من بعيد - وأن يتذكروا ؛ وأنه لو هن هراء أقول أن يناقش بعضنا بعضا فيمن هو المسئول عن كون هؤلاء الناس واقفين هنا وليسوا هناك ، لأنه إذا كان صندوق الطوى الزجاجي يحول بين الطفل والحوى ، فانها عندئذ تكون حقيقة لا تغيرها حقيقة أخرى ، وهي أن ثمة خلافا في الراى عن اسم الصانع الذى صنع زجاج الصندوق ؛ ويكفى أن تكون الطوى ممتعة على هؤلاء الناس هنا ، بعد أن كانوا هم أصحابها » .**

وبعض الكاتب بعد ذلك في التعبير عما يشعر به في هذه الرقعة المليئة بذكريات التاريخ ، والتي

وجهت اليه و قد اثبتت الحوادث بعدئذ صدق ما أحسسته » .

واحد الكاتب يقارن بين ما تمتع به من حرية اختيار لما يراه وما لا يراه حين كان في البلاد العربية جميعا ، وما يجده الآن في اسرائيل من شعور بالتوجيه الذي يرسم له ما يراه له فطه ، سواء صادف عنده قبولا او لم يصادف ؛ « انى لأشعر بأسف تجاه هؤلاء الاسرائيليين ، أنهم في الحقيقة لا يفهمونا نحن رجال الجمعية اليهودية ، ولا يفهمون العرب » - لم يكذب يستقر الزائر في فندقه عشرين دقيقة حتى جاءه رجل من وزارة الخارجية ، ثم ما هو الا ان طلق بقلبه بما أرادوه له من دعاية : كيف ان اسرائيل « يحاصرها » العرب ، وكيف يهدد « التسلسلون » طمانينتهم وأمنهم ، وكيف ان العرب لا يريدون معهم سلاسا ، بل يدبرون أخذًا بالثأر ؛ ولقد صرحه الكاتب - فيما يروى - بأنه اذا كان العرب « يتسللون » لأعمال جزئية محدودة ، فاسرائيل « تقاقل » قتالا على نطاق واسع ، وأنه لا يرى أن مثل هذا الفعل من جانب اسرائيل - وهو متكرر - يمكن أن يكون طريقا موصلا الى اقناع العرب بحسن الجوار ؛ وأضاف الكاتب الى محدثه الاسرائيلي بأنه لم يحضر لسمع محاضرة عن التسلسل العربي ، بل حضر ليرى على الطبيعة الجانب الصهيوني من اسرائيل (يلاحظ أن كاتب هذه الرسائل يظن أن لو نزع اسرائيل من صلاتها بالصهيونية العالمية ، بحيث أصبحت دولة مقصورة على حدودها وعلى سكانها ، فربما أمكن تثبيت السلام بينها وبين العرب) .

بذكر الكاتب مضايقات كثيرة لاقاها من دليله الاسرائيلي ، فاذا طلب منه أن يدبر له لقاء مع هذا الشخص أو ذاك ، راوغه ليقابل غير من يريد ؛ واذا رافقه الدليل في أماكن سياحية ، أخذ يضيف من الملاحظات الصيبانية ما ضاق له صدر الزائر ، الذي لم يسمه الا أن يكتب : « لقد ظننت أن اليهود هنا سيتمكنون من العيش « العادي » خالين من القيد التي لاحتهم مع هتلر ومع اضطهاد السامية ؛ لكنني - بعد يوم ونصف -

وبعد هذه المقدمة القصيرة بذكر لنا الكاتب انه لولا شهوره بواجبه نحو نفسه ، ولولا ما تدرج به من عناد ، لما احتاز الحدود الاسرائيلية ابدا ؛ ثم بقص قصة ذلك الشعور كيف نشأ عنده ، فيقول انه كان قد قضى معظم الصباح محاولا الحصول على استمارة مميّنة تسجل عليها تأشيرة الدخول في اسرائيل ، لأنه لو سجلت له هذه التأشيرة في جواز سفره ، لما استطاع بعد ذلك أن يدخل البلاد العربية بذلك الجواز ؛ وهو يشهد بأن الموظفين في الجانب الاردني كانوا أكثر من مجرد معاونين له ، فقد تطوع احدهم بالجيء من داره لا لشيء الا ليضع له تأشيرة الخروج من حدود الأردن ؛ لكنه ما أن بلغ حدود اسرائيل حتى بدأت التناصب ، فبرغم أن الأمر عادى ومألوف ، فقد اضطر الى أن يشرح للحراس على الحدود لماذا يريد أن توضع له تأشيرة الدخول على الاستمارة لا في جواز السفر ؛ فاعجب العجب أن « ضابط الهجرة قد غافلت لحظة أدت فيها بصرى الى السيارة التي كانت زوجتى فيها مع القنصل الأمريكى ، ووضع التأشيرة على جواز السفر ، لا في الاستمارة المنفصلة التي قدمتها له » وبرغم أن الرجل أخذ يمتنر عن « الخطأ » فان الزائر يقول في رسالته : « لكنني على يقين من انه خطأ متعمد » .

بدخل الزائر مع زوجته بسيارة القنصل الأمريكى في اسرائيل ، فاذا بمنسوب سياحي بلاقبه ، ليصعبه في سيارة أعدها له الى فندق الملك داود ، وهنا اقترح القنصل أن يأخذه في سيارته هو ، حتى لا ينقلوا الحفانين من سيارة الى أخرى بغير داع ، فما هو الا أن ابدي مندوب السياحة غيظه الشديد ، قائلا أن الزائر على كل حال عليه أن يدفع أجر السيارة التي أعدت له ، سواء استخدمها أو لم يستخدمها ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله انه عندئذ أحس بأن المسألة يستحيل أن تكون مجرد حسرة على بضعة جنيهات اسرائيلية ، خصوصا وأنه لم يقل أنه ممتنع عن الدفع ، بل « لايد أن يكون عند المندوب رغبة في أن ينفرد بنا - دون القنصل - حسب تعاليمات

أشهد بأنني لم أجد ما تولفته ، فهم إذا حدثوك ،
فأما أن يبرروا سياستهم العدوانية تجاه العرب ،
بأن « العرب يكرهونهم » ، وأما أن يبرروا لك
ضرورة اعتمادهم على اليهود الأمريكيين ، ليزودهم
بالمال الذي يخلصون به اليهود من هذا البلد
أو من ذلك .. انه لو اضح غاية الوضوح أن هؤلاء
الناس ليسوا هم الشعب العادي المتفتح
الذي قيل لنا ان الدولة « اليهودية » كفيلا بأن
تنشئه ، بل هم بالفو الحساسية لشئ المركبات
النفسية التي تعتمل في حياتهم ، وليس أقل تلك
المركبات شأنا شعورهم بالذنب تجاه اللاجئين
المصر ، وادراكهم لضرورة اعتمادهم على
صداقات الأمريكيين .

يذهب الزائر مع دليله الى جبل صهيون
الذي يقال ان داود قد دفن فيه ، ويصعد الى
القمة سلام كثيرة ، حتى اذا ما بلغها لم يجد
ما توقعه من منية ونظافة ، فيسال دليله عن
سبب ذلك ، فيجيبه الدليل بأن رواده على الأغلب
هم من اليهود الذين وفدوا من بغداد ، ثم يضيف
أضافة يسخر منها الكاتب ، اذ يقول : « اننا
نحن (الغربيين) لم نعد نقصد الى هذا المكان
الا نادرا » ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله ان ما أغاظه
من هذه الملاحظة وأمثالها من الدليل ، هو هذا
التناقض المنطقي في أقوال الاسرائيليين ، لانهم
كلما نقلوا يهودا من وطنهم وعدوهم بجنة
اسرائيل ، فاذا ظل اليهود الوافدون من هذا
البلد أو ذاك على عاداتهم القديمة ، فأين اذن
الجنة التي وعدتهم بها في اسرائيل ؟ فيم هذا
التفاخر عند الاسرائيلي الوافد من الغرب على
زميله الوافد من الشرق ، ما دام الزعم الأساسي
هو ان اسرائيل ستضم اليهود اخوة ، وتخصصهم
من اضطهاد غير اليهود ؟ وبلا حظ الكاتب في
رسائله بأنه كلما وقع في رحلته على جزء نظيف
قال له الدليل ان هذا من صنعمهم هم - بقصد
اليهود الغربيين - وكلما وقع على جزء قذر ،
قال له الدليل انه مستقر لجماعة من يهود
الشرق ؛ مثال ذلك حين مر بأحد « الكمبيوترات »

- أي أماكن الحياة الجماعية - (ولاحظ أن
الكمبيوترات هي موضع الفخر عند الاسرائيليين)
فقاله ان يرى ما رآه من كابة وقذارة ، فالساحات
تنتشر في أرجائها القمامة والصفائح الفارغة وبقايا
السيارات القديمة المهجورة ؛ ولما دخل قاعة
الطعام المشتركة ، وجدها من القذارة بدرجة
لم يكن يتصورها قط ؛ فعندئذ سارع الدليل
بقوله : ان هذا ليس هو الكمبيوتر المثالي ، وساربت
غيره لترى النظافة وجمال التنسيق ؛ وم الزائر
بقربة قديمة يسكنها يهود من اليمن ، ولما لحظ
الدليل على وجه الزائر دهشة من تأخر الحياة ،
أسرع بتعليقه على الموقف ، بأن أهل اليمن هكذا
عاشوا في بلدهم ، وهكذا يحبون ان يعيشوا ؛
وهنا يسأل الكاتب في خطابه : هل يسمع الانسان
سوى أن يتسائل في تعجب : فقيم اذن زعمتم
انكم ستخلصون هؤلاء الناس مما كانوا فيه من
مرض وفقر ، وطلبتم المعونة المالية لتمكنوا من
عملية الخلاص هذه ؛ ثم يضيف الكاتب من عنده
انه لا شك في أن الاسرائيليين حين وضعوا
هؤلاء اليمنيين في تلك القرية ، وتركوهم بغير
عناية ، فانما فعلوا ذلك صدورا عن تعصب
عنصري من ناحية اللون ، لأن هؤلاء اليهود
الوافدين من اليمن - كما يقول الكاتب - يكادون
يكونون سود البشرة ، ولم يرد الاسرائيليون
« البيض » أن يمزجهم مع سائر المجتمع ؛ فمأذا
اذن بقي للصهيونية دعوى تدعيها بأنها هي البلسم
الشفافي الذي سيقبل أرض اليهود جنة ونعيما ،
بالمعنى المادى والمعنى النفسى على السواء ؟

انه كتاب صغير ، فيه ست وعشرون رسالة
بعث بها مدير المجلس اليهودى الأمريكى الى
صديقين له من رجال ذلك المجلس ، تقرأه فتجد
بين سطوره تكملة لم نلفها عند الأمريكيين خاصة ،
فياخذك شئ من الأمل ، الى الاعتقاد بأن الانسانية
لن تعد صوت الصدق يرتفع أنا بعد أن ، فتطوى
الكتاب وأنت تردد لنفسك عنوانه الدال : على
من يعرف الحق ان يعلنه .

زكى نجيب محمود

وحدة الفكر العربي

● أبت العدوان الاسرائيلي في عام ١٩٥٦
وفي عام ١٩٦٧ شدة التمسك العربي
الذي يقوم على اساس من هذه الوحدة
الشعورية التي خلقتها الثقافة العربية
المشتركة .

● ان اخشى ما يخشاه المستعمرون
والرجزيون هو ظهور حركة تحررية في
اي جزء من اجزاء الامة العربية لأن ذلك
معناه سرعة الاستجابة لهذه الحركة في
بقية الاجزاء .

● العرب يؤمنون ان حياة الانسانية تحكمها
القوى الروحية والقوى المادية معا ،
ولا سبيل الى الفصل بينهما ، فكتلتهما
ضروري لقيام المجتمع السليم .





موسم

الفصحى التى يتخذها الكتاب ادانهم فى التعبير .
أقصد اللغة الأم التى يتعلمها الجيل المساعد
فى المعاهد والمدارس .

عندما تتكلم مجموعة من الناس لغة واحدة
فإن معنى ذلك أن بينهم من الصلات ما لا يمدده
الحصر . ولقد كانت اللغة هى أساس ما تم من
توحيد بين الشعوب الألمانية والشعوب الإيطالية
فى القرن التاسع عشر .

وما بين المحيط الأطلسى والخليج العربى
تسكن مجتموعة كبيرة من البشر يتكلم أفرادها
اللغة العربية . ولم يكن من باب المصادفة أن
تكلم هؤلاء الناس كلهم لغة واحدة . ففي عصور
قديمة لم يكونوا كلهم يتكلمون هذه اللغة ، وإنما
انتشرت بينهم منذ أربعة عشر قرناً . وبطبيعة

كان من النتائج المباشرة للمدوان الاسرائيلى
الآخر على مصر وسوريا والأردن اشتداد الشعور
فى البلاد العربية كلها بضرورة العمل المشترك
القائم على تخطيط سليم موحد لمقاومة هذا
الظفان الجديد الذى تسانده الدول المستعمرة .

ولكنى أود أن أبادر بالقول أن هذا الشعور
المشترك ليس مستحدثاً فى البلدان العربية ،
وإنما الجديد هو التصميم على العمل الموحد
ذلك لأن الفكر العربى لا يختلف فى قطره عنه فى
قطر آخر .

وقد أثبت البحث العلمى والاجتماعى أن
الشعوب التى تتكلم لنفسه واحدة تفكر بطريقة
واحدة . ولست أعنى باللغة بطبيعة الحال
اللهجة التى قد تتفرع عنها ، وإنما أقصد بها

أخذت طابعا جديدا لا هو ثمرة عرب وحدهم ، ولا هو ثمرة كل منطقة من المناطق وحدها ، ولكنه ثمرة التمازج والاختلاط . فمن كل قطر خصائص حملتها اللغة العربية إلى الأقطار الأخرى فينتجها وأصبحت جزءا من ثقافتها ، وأمست مجموعة هذه الخصائص والثقافات هي الثقافة العربية الموحدة التي أصبحت عماد القومية العربية ، والوحدة الفكرية العربية التي كانت اللغة العربية من أقوى مظاهرها ، مبررة عن وجودها ، ودليلا قاطعا وبرهانا ساطعا على حياتها المشتركة .

ان وحدة اللغة تتم عن وحدة التاريخ ووحدة الثقافة . وما دامت المؤلفات العربية تقرأ في جميع أنحاء الوطن العربي فمعنى ذلك ان الآراء والأقطار تتمازج وتتسود ، ومعنى ذلك ان المفاهيم الاجتماعية تنتقل من قطر الى آخر وتؤثر في سكانه ، ومعنى ذلك ان العادات والتقاليد تتقارب الى أبعد الحدود ، ومعنى ذلك ان سكان المنطقة كلها أخوة متعاطفون ، يؤدي تعاطفهم الى التعاون ، وتعاونهم الى مزيد من التعاطف . وستصبح نظرهم الى المستقبل واحدة ، فربط مصر ببعضهم بعض . وهكذا تصبح الأمة التي يتكلم أفرادها اللغة العربية موحدة التاريخ في الثقافة والحياة الاجتماعية ، موحدة المصير ، وليس أقوى من هذه العناصر في تكوين أمة كأقوى ما يكون التكوين .

وقد أثبت العدوان الاسرائيلي في عام ١٩٥٦ وفي عام ١٩٦٧ شدة التماسك العربي الذي يقوم على أساس من هذه الوحدة الشعورية التي خلقتها الثقافة العربية المشتركة كما ذكرت . وليس هذا العدوان الاسرائيلي الا مثالا من التاريخ المعاصر . والأمثلة كثيرة في عصور التاريخ الأخرى .

ورب معترض يقول : ولكن هذه المجموعة من الناس التي تتكلم اللغة العربية يوجد بين أجزائها كثير من أوجه الخلاف في العادات وأنماط التفكير وطرق التعبير الأدبية وغير الأدبية ، حتى ليصح ان تكون أمما مختلفة . غير ان أكثر ما يستشهدون من أمثلة على ذلك مستمد من التاريخ القديم الذي سبق انتشار اللغة العربية ، كالأمم المحلية ، وبعض التقاليد المتعلقة بالوثن . ومهما يكن ، وقد أمر فان هذا الاختلاف جد طفيف . وقد انتشرت العادات والتقاليد من قطر الى قطر وأصبحت عامة أو شبه عامة .

وليست اللغة وحدها هي التي تعمل على وحدة الفكر . وانما هناك من العوامل الأخرى ما يعززها ، كتشابه البيئة ، ووحدة التاريخ ،

الحال لم يتعلموها في المدارس كما تفعل اليوم في تعلم اللغات الأجنبية . وانما كان تعلمهم لها من طريق الاختلاط الوثيق بالعناصر العربية . وقد تم هذا الاختلاط عبر عصور تاريخية طويلة . ولم يقتصر هذا الاختلاط على العرب وسكان كل قطر على حدة ، وانما تم بين سكان الأقطار المختلفة ، بعضهم ببعض كذلك . ولا أعني بذلك اختلاط الجنس والدم ، فربما لم يتم ذلك الا في حدود ضيقة ، وانما أعني اختلاط الثقافة بدرجة قصوى . ومن ثم فقد نشأ في كل هذه البلاد مجتمع جديد يتكلم أفراداه اللغة العربية ، ويتنطقون أدبا واحدا وفننا واحدا ، ويقرءون في أقصى الغرب ما ينتجه المفكرون في أقصى الشرق . فلا عجب ان نشأ بينهم تعاطف متناهل وشعور بانهم أمة واحدة بعد كل هذا التشابه في طرائق العيش وضروب التفكير .

وعندما تتكلم مجموعة من الناس لغة واحدة فان هذا لا يكون من الأحداث العارضة ، وانما يدل على وحدة التاريخ في عصور طويلة ، وعلى وحدة الثقافة ، وعلى وحدة الحياة الاجتماعية ، وعلى التعاطف العميق . ومن ثم على النظرة الموحدة الى المستقبل . وليس أقوى من ذلك في تحديد العنامل التي تقوم عليها وحدة الأمة .

وقد يعرض في هذا المجال سؤال خطير ، وهو : هل يكفي ان تتعلم شعوب المنطقة اللغة العربية لتصبح ثقافتها وحياتها الاجتماعية صورة من حياة العرب الأولين ؟ وهنا لا بد لي من القول بان العروبة التي أعنيها ليست عروبة أولئك الذين خرجوا من الجزيرة العربية وانتشروا في اقاصي المغرب والشرق . فهؤلاء نشروا لغتهم ودينهم وبعض تقاليدهم . ولكن الثقافة العربية التي أعنيها انما هي ثمرة اختلاط الثقافات المختلفة التي كانت موجودة في المناطق المختلفة والتي أثرت في العرب النازحين كما أثروا فيها . فهذه الثقافة



الإيمان بالدين ، واللفة العربية وآدابها ، وعدم التعصب الثقافي ، وتقدير العلم - كلها من مقومات التفكير العربي ، ويجب أن تمثل أمام واضعي مناهج التعليم وخطته في جميع المراحل .

ولما كان الفكر العربي واحدا في جميع أقطار العالم العربي ، كان من واجب الأدب تعميق هذا الشعور ، ومن واجب المربي العمل على توحيد البرامج ، والتعاون والتبادل الثقافي .

أحس بذلك المعلمون العرب وعبروا عنه في مؤتمرهم الذي عقده بمدينة الإسكندرية في عام ١٩٥٦ حين ذكروا في أحد بياناتهم « أن الإيمان بوحدة الأمة العربية ، ووحدة الوطن العربي ، ووحدة العمل في المستقبل ، يجب أن ينتقل من مرحلة الإيمان القلبي إلى مرحلة الإيمان العملي المستمر القائم على أساس العلم والمعرفة » .

وفي عام ١٩٥٧ اجتمع في دمشق ثلاثة من وزراء التربية والتعليم العرب ، في الأردن وسوريا والجمهورية العربية المتحدة ، ووقعوا اتفاقا ثقافيا يهدف إلى توحيد الثقافة العربية ونظم التربية والتعليم في الدول الثلاث ، إيمانا منهم بأن وحدة الفكر والثقافة تقوم أساسا من مقومات الوحدة العربية المنشودة ، واستجابة للدعوة التي ينادي بها قادة الفكر والقومية العربية ، ورغبة في تنشئة مواطن عربي يعمل من أجل وطن عربي واحد ، ويقدر مسؤولياته والتزاماته حيال النضال العربي المشترك لخدمة الأمة العربية ومجدها .

وقد ورد في هذا الاتفاق الثقافي أن هدف التربية والتعليم في الدول الثلاث ينبغي أن يكون « بناء جيل عربي ، واع مستنير ، يؤمن بالله وبالوطن العربي ، ويشق بنفسه وأمه ، ويستهدف المثل العليا في السلوك الفردي والاجتماعي ، ويستمسك بمبادئ الحق والخير ، ويملك ارادة النضال المشترك ، وأسباب القوة والعمل الإيجابي ، متسلحا بالعلم والخلق ، لتثبيت مكانة الأمة العربية المحيدة ، وتأمين حقها في الحرية والأمن والحياة الكريمة » .

ويستهدف هذا الميثاق الثقافي أن يكون الاتفاق في نظم التعليم سبيلا إلى مزيد من تماسك الفكر العربي ووحدة ، وهي الوحدة التي تصعد النواة الأولى لوحدة عربية شاملة .

وتعددت بعد ذلك مؤتمرات المعلمين العرب ، ورجال الثقافة ، والتربية ، والأدب ، وكلها تنادي بضرورة توحيد الفكر والثقافة ونظم التعليم في السلاسل العربية . والشعور السائد بين المثقفين

والاشتراك في الحروب ضد عدو مشترك كالصليبيين ، ومقاومة المستعمر ، وتشبك المصالح الاقتصادية وتكافؤها في مختلف الأقطار العربية ، ووحدة الهدف والمصر .

ولما كان الاتصال الفكري بين البلاد العربية يتم بسرعة وفي عمق ، فإن أخشى ما يشكسه المستعمرون والرجعون هو ظهور حركة تحررية في أي جزء من أجزاء الأمة العربية ، لأن ذلك معناه سرعة الاستجابة لهذه الحركة في بقية الأجزاء .

العرب إذن أمة واحدة ، تربط بين أفرادها صلات ثقافية وثيقة ، وروابط قوية ، لعل أقواها أن تكون اللغة العربية . وإن كنا ندعو إلى توحيد الثقافة والفكر ، فإننا ندعو إلى مزيد من التماسك القائم فعلا بحكم التاريخ .

وليس معنى الدعوة إلى وحدة الفكر أن تعصب أو تنحيز لثقافة بعينها دون الثقافات الأخرى ، فنفلق على أنفسنا الأبواب ولا نفتح النوافذ للغات أخرى وضروب أخرى من التفكير . فإن من واجب الأمة التي تريد نفسها التقدم أن تدرس إنتاج العقول التي نبتت في أرض غير أرضها ، وتأثرت بعوامل لم تقع في تاريخها .

ولا يفوتني في هذا المجال أن أنوه إلى ما بين الثقافة والدين من صلة . بل إن الثقافة قد لا تكون إلا مظهرا من مظاهر الدين . لأن الدين بمعناه الأعم الأشمل هو أسلوب الحياة عند المؤمنين به ، يرسم لهم طريق العيش من المهد إلى اللحد ، في الصباح والمساء ، كما يرسم لهم صورة العالم الآخر بعد الموت .

والشعب العربي يعيش في المنطقة التي نزلت فيها رسالات السماء ، فهو يؤمن برسالة الدين . ومن ثم انصف العرب جميعا بالثقة في الله ، وفي المستقبل ، وبالاعتماد على الشر والثواب على الخير ، لا يختلف في ذلك قطر عن قطر .

العرب يؤمنون أن حياة الإنسان تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ، ولا سبيل إلى الفصل بينهما ، فكلتاهما ضروري لقيام المجتمع السليم . « أعمل لديناك كأنك تعيش أبدا ، وأعمل لأخرك كأنك تموت غدا » .

والعرب يؤمنون بالتقدم العلمي أساسا للحياة المادية ، فقد رفع الدين نفسه من شأن العلم ، وقال الله تعالى في كتابه الكريم « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين آتوا العلم درجات » كما قال « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

المستمر أن يفتن من تماسكتنا ووجدتنا ، رسالة قبل أن يكون فنا ، أو قل يجب أن يكون رسالة في قالب الفن .

يجب أن يتغلغل الأدب بين مواطنيه ، وفي مجتمعه ، وفي تاريخه الماضي السحيق ، يستنبط دواعي الوحدة ، ويلدكي بين قومه الشعور القوي بها .

الثقافة عامة ، والتربية خاصة ، ينبغي أن تثبت أركان الوحدة الفكرية ، بين المواطنين العرب جميعا ، صغارهم وكبارهم . وأحب في هذا الصدد أن أورد نصا جاء في بحث للأستاذ المربي اسماعيل القباني عن وحدة الثقافة العربية :

« ان هدف الجهود التي تبذل في ميدان الوحدة الثقافية العربية هو العمل على توضيح فكرة الأمة العربية وتحديدتها في أذهان الأفراد ، وتكوين عاطفة قوية من الحب والولاء والاعتزاز حول هذه الفكرة ، وإبراز العناصر المشتركة في ثقافة هذه الأمة ، وتعريف الشعوب العربية بعضها ببعض ، وبالأحوال الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في كل منها . وهذا يقتضي أن تشتمل مناهج مواد الثقافة القومية في كل إقليم عربي على قدر مشترك يكفي لتكوين فكرة عن هذه السلاسل وحضارتها ، كما يقتضي الاستعانة بمختلف وسائل نشر الأفكار لبث فكرة الوحدة في صدق وإمانة .. »

ولقد عرفنا في تاريخ النضال العربي وصرعنا مع الاستعمار طريقتين من طرق الوقوف في وجهه ومغالبته عبرنا عنهما بالاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي . نبغي من الأول طرد جيوش الاحتلال ، ووضع الحكم في أيدي أبناء البلاد ، والتحرر من تحكم الأجنبي . ونبغي من الثاني النهوض الصناعي ، والإصلاح الزراعي ، وتحررا في شؤون التجارة والنقد والتعامل .

ولم نعرف الا حديثا جدا طريقا ثالثا مقاومة المستعمر ، هو ما نعر عنه بالاستقلال الثقافي . فنحن اذا رجعنا بالذاكرة قليلا الى الماضي تبين لنا ان من وسائل الاستعمار في اضعافنا تصدير اللون من الفكر المضلل الذي يتناقى والقيم والمثل العربية ، بنية اضعاف الروح المعنوية العربية ، والاعتزاز بالثقافة العربية . وما أيسر للضعيف من أن يتشكك في علمه ومعرفته وتقاليده ، فينأق وراء القوى ويتوجه منه . فأخذنا - لسوء الحظ - قبل النهضة الحديثة واليقظة العربية الأخيرة نتشكك في قيمة الدين في الحياة ،

العرب هو ان المستعمر يحاول أن يصيب بترائنا الفكرى والروحي ، وبتربيتنا الاجتماعية ، واتجاهاتنا القومية ، وأن يصرفنا عنها الى ثقافات أخرى مضللة متنافية ، وإلى اتجاهات ملتوية الأساليب والأهداف . وذلك ابتغاء فتيت عناصر الشخصية العربية المتماسكة ، واضعاف مقوماتها ، وسعيا وراء توهين الروابط الثقافية والفكرية . وكان كياننا الجغرافي وسفر تاريخنا المجدد من أهم ما وجهوا حملاتهم التنصيفية اليه ، وما استهدفوا القضاء عليه . بيد ان حملاتهم ما كانت الا كالقود اذكي جلوة وعينا العربي ، ويقظتنا القومية المضطربة ، وزادنا استمساكا بعروبتنا وأماجدنا التاريخية ، وتشبثا بأرضنا وخيراتنا ، كما قوى عقيدتنا في قيم حضارتنا وفي مدنييتنا ، وفي عظمة رسالتنا العربية والانسانية الخالدة .

ومن اجل هذه الأغراض ينادى رجال التربية العرب بتوحيد مناهج التربية الاجتماعية - الجغرافية والتاريخ - وكتبها الدراسية في المدارس العربية ، مع تركيزها حول تاريخ العرب وأحوال وطنهم ، بحيث تبرز الوحدة التاريخية والثقافية والاجتماعية للأمة العربية ، كما يبرز التكامل الجغرافي والاقتصادي بين أجزاء الوطن العربي الكبير .

كما يوصي المربون العرب بضرورة توحيد مناهج التربية الوطنية ، وذلك لأن مواد التربية الاجتماعية والوطنية من أنسب المواد الدراسية لخلق الجيل الجديد من المواطنين العرب ، لأنها تظهره على أمجاد العرب في الماضي ، ومصالحهم في الحاضر ، وآمالهم في المستقبل .

وكما أدرك رجال التربية والتعليم العرب ان تعزيز الوحدة الفكرية أساسى مكن من أسس الوحدة العربية الشاملة ، أدرك الأدباء فيما عقده من اجتماعات ان الأدب العربي الحديث لا بد ان يكون معبرا عن القومية العربية ، حارسا عليها ، وموجها لها . يجب أن يكون لأدب العربي حافزا على النضال في سبيل الوحدة . ينبغي للأدب ان يعنى بموضوعات البطولة العربية ، والقومية العربية ، وإبراز معانيها ، وأن يستوحى الأدب الشعبي لإذكاء الروح الوطنية ، فان عدوان خصوم العروبة عليها ، وعناد العرب وصلابته من صد العدوان ، يجعلان من الواقع العربي معينا لا تنضب فيه لمهمات الإبداع في الأدب ، وذلك فوق ما يقدم لنا التراث العربي القديم من لمهمات .

ويجب ان يكون الأدب في هذه المرحلة التي تحتازها الأمة المصرية ، والتي يحاول فيها

وقدرة اللغة العربية على التعبير ، وفي المثل الاخلاقية ، والعفة الجنسية ، ووحدة الرأي ، وغير ذلك من اتجاهات هي من صفات الصرب الاصلية .

وأخيرا جدا أدركنا ان مسلماتنا من برائن الاستعمار ليس لها من سبيل الا الاحتفاظ بكياننا الثقافي ، وتمسكنا بقيمتنا ومبادئنا ، نصونها من ان يتسلل اليها خبث المستعمرين . فعندنا الى ثقافتنا الاصلية ندرسها وتلدوها ، والى احوالنا وحاجتنا نستلهمها . وقررنا مؤخرا جدا - في السنوات القليلة الماضية - ان ندمم استقلالنا السياسي واستقلالنا الاقتصادي الذين حققناهما الى حد كبير بنوع ناك من الاستقلال ، هو الاستقلال الثقافي ، فقلنا ، وبكثير من الزهو والفخر ، نحن عرب ، وكنا فيما مضى - بتأثير المستعمر - اما ان نتحاشاها ، او نذكرها في خجل ، وفي شيء من الشعور بالخزي والتخلف .

ينبغي ان يكون الشعور بالعروبة الاصلية عدتنا في المقاومة ، ووسيلتنا في ذره الخطر ، وسبيلنا الى السلامة ، فلا نحن مع الشرق ولا نحن مع الغرب ، وانما نحن نحن ، بكل مقوماتنا الثقافية التي تحدثت اليها عبر التاريخ . نحفظ بها جميعا ، لا يبعد منها شعب او فرد ، نقف في الدود عنها كالبنيان المرصوص ، لنحفظ لانفسنا شخصيتها المستقلة ، وتفكيرها الذاتي .

ومن الواقع التاريخي الذي لا نكران فيه ، ان هذا الشعور بالوحدة الفكرية اصيل في العرب .

ويحدثنا التاريخ ان الاستعمار الغربي قد هجم علينا هجوما حربيًا في اواخر القرن الثامن عشر بقيادة **نابليون بونابرت** ، فهزمتنا عسكريا ، ولكنه لم يسهف ثقافتنا ، بل ولم يتعرض هو ورجاله لعقائدنا او لغتنا او مقدساتنا ، فسلمت هذه وكانت عدتنا في الانقراض عليه وهزيمته وطرده .

ثم عدنا نسال انفسنا عن السر في هزيمتنا امام نابليون ، فوجدنا ان هذا السر يكمن في تخلفنا من أمته في العلوم الطبيعية والصناعة والاختراع ، فالتفتنا نصف قرن بعد خروجه نتعلم هذه العلوم وتلك الصناعات ونقتبس الاختراعات الحديثة .

وبالرغم من الحسرة التي قمنا بها في نقل العلوم والصناعات لم نأخذ بثقافة الفرنسيين ، بل احتفظنا بمبادئنا وأزيائنا وعاداتنا ولغتنا ، ولم ننخدع في هذا كله . وحققنا نصرا في هذا المجال ، لأننا قصدنا بلاد الفرنسيين وعاشرناهم

فيها ، وعساد ابنائنا من فرنسا يحملون علم الفرنسيين دون ان يتقنوا عاداتهم او ثقافتهم .

وكان ذلك من أسباب قوتنا . أخذنا عنهم قدرتهم المادية ، وأبقينا على قوتنا الروحية والعنسية ، وترفعنا عن سفساف مدنيهم ، فاحتفظنا بديننا ولغتنا ومثلنا وطريقنا في الحياة .

هذا ما حدث في مصر ، وشبيه به ما حدث في بعض اقطار هذه المنطقة العربية . وهكذا صنع العرب من قبل ، يوم هجم علينا الاستعمار الغربي منتحلا شعار الصليب في القرن الحادي عشر . وربما انتصر علينا حربيا اول الامر لفترة قصيرة من الزمن . اما ثقافتنا فلم ينهزم العرب قط ، ولم يأخذوا عن الصليبيين دينهم او ثقافتهم . بل أخذوا هم عنا الفكر والثقافة . أخذوا علومنا ومعارفنا وقوانيننا وبعض احكامنا ، وكثيرا من عاداتنا وتقاليدها . وليس يعني هنا ما أخذوا بقدر ما يعني اننا احترمنا ثقافتنا فاحتفظنا بها ، فبقيت لنا قوتنا العنسية الروحية . وبقيت عروبتنا في عروقنا وفردناهم وانتصرنا عليهم اخيرا وعادت بلاد العرب للعرب . وفي كل ذلك بقي الفكر العربي موحدا لا انقسام فيه .

ولكننا مع الأسف أخذنا ننحرف عن هذا السبيل القويم في النصف الثاني من القسرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . ففي هذه الحقبة من تاريخنا لم نهتم بالمسلم الطيبية ولا بالصناعة ، ولكننا خدعنا في الجانب الاجتماعي والجانب الخلقى من حضارة اهل الغرب . وأخذنا نقلدهم في طرق العيش وفي الماديات والتقاليد . واتخذنا شعارنا اننا نريد ان نكون قطعة من اوروبا . وانهارت قيمنا الروحية امام قيمهم المادية . وأقمنا اقتصادنا على أساس الاحتكار والاستغلال ، وسيامتنا على أساس الحسرية الفخسة ، ووقعنا في قبضة المستعمر حربيا وسياسيا في صمام ١٨٨٢ بعدما كانت معنوياتنا قد ضمقت نتيجة للأخذ بثقافتهم . فوجدت بيننا احزاب تؤيدهم ، ووجد بيننا قوم يدينون لهم بطريقة حياتهم ويستمترون التعامل معهم . فبقوا في بلادنا يرغم جهود المخلصين منا ، وذلك من جراء انقسام الرأي ، وما اصاب وحدة الفكر والثقافة من وهن - وليت الامر كذلك حتى اندلع لهيب الثورة المصرية في شهر يوليو من عام ١٩٥٢ ، فدخل في الحركة عامل جديد وفلسفة جديدة ، عادت بنا الى ماضينا المجيد وتفكرنا العربي السديد ومن المعروف في هذا الصدد ان امة مدنية وآية ثقافة يمكن ان نميز فيها عنصرين أساسيين :

العنصر الأول هو العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات والوسائل التي تجعل حياة الإنسان على الأرض أكثر راحة وأعظم رفاهية .

والعنصر الثاني هو العقائد والأدب والعادات والتقاليد واللغة والقوانين والنظم ، وما ينمط عليها من الجوانب الاجتماعية والخلقية والفكرية .

والعنصر الأول وهو المعرفة بمعنى عام عالمي ، لا يختص به قوم دون قوم ولا أمة دون أمة . لأنه إنساني أسهمت فيه جميع الأمم وجميع الشعوب على مر التاريخ . فهو ميراث الإنسان بوصفه إنسانا ، وهو ملك للجميع .

والعنصر الثاني وهو النظم الاجتماعية قومي خاص ، لأنه يختلف باختلاف الشعوب والأمم ، وهو صنع ظروف كل أمة ويبتثها . وهو نتيجة للعملية التاريخية التي اجتسازها كل شعب ، وما يصلح منه لقوم لا يصلح للآخرين . وما يكون منه شفاء لناس يكون سماً زعافاً لغيرهم .

وسبيلنا واضح لا لبس فيه بعد هذا التحليل . **فالمعلوم الطبيعية والصناعات والاختراعات** ووسائل سيطرة الإنسان على الطبيعة نحن نأخذها من الغرب ومن الشرق ومن الشمال ومن الجنوب . لأنها علوم إنسانية كما قلنا ليس لها صاحب . وإن لها صاحب فنحن من أصحابها . فأبائنا كان لهم باع طويل في تقدم العلوم . بل وإلى العرب يرجع فضل انتقاد علوم الطبيعة عندما كانوا حماة لها من جهل أهل أوروبا في العصور الوسطى . ومن من أهل الغرب ينكر في ميادين العلم المختلفة جولات ابن سينا وأبي بكر الرازي والخوارزمي وابن الهيثم وغير هؤلاء ممن شغلوا أنفسهم بالعلم وأحرزوا فيه تقدماً ملحوظاً ! وقد أخذ الغربيون هذا التراث الضخم وأضافوا إليه حتى بلغ مبلغه اليوم — هذا كله تراث إنساني لا وطن له ولا لون ، لنا فيه نصيب ، ولغيرنا فيه نصيب ، نأخذ فيه ونعطي في تواضع العلماء وشمم الأقبية .

أما العقائد والنظم الاجتماعية والفلسفة القومية والأوضاع الاقتصادية والعادات والتقاليد وما ينتج معها من كل ما هو اجتماعي أو خلقي قلنا فيه طريقنا الخاصة التي تميزنا عن غيرنا من الأمم والشعوب . لا نأخذها من غرب ولا من شرق ولا من شمال ولا من جنوب ، لأنها ليست واحدة في كل مكان كقوانين العلم ، ولا إنسانية عامة كالمعرفة ، ولكنها محلية قومية خالصة ، تختلف فيها الشعوب . فكل شعب طريقة خاصة

نشأت معه وتطورت في سياق العملية التاريخية التي اجتازها ، ونحن نتمسك بنظمنا وتقاليدنا وعاداتنا وعقائنا ولغتنا لأنها هي التي تناسب طبائعنا وبيئتنا وأحوالنا ، ولأنها من صنع أيدنا ، ولأنها تميزنا عن غيرنا ، لا يشاركنا فيها أحد . ولأننا لا نستطيع أن نقتصم طريقة حياة اجنبية عنا ولا كنا كالتغراب الذي قلد مشية الطاووس فلا كان غراباً ولا كان طاووساً وأثار عليه ضحك الضاحكين .

وليس معنى دعوتنا إلى الاحتفاظ بتراث ثقافتنا الاجتماعية أن نقيه جامداً لا يتطور مع الأيام ، أو كما هو وكما وصل إليها عبر القرون ، فهذا حق وعمي اجتماعي . ولكن معناه . أن أسسه وقيمه أنسب شيء لنا . أما تفصيلاته فمرة من حقنا أن نغيرها ونطورها وندخل عليها التعديل ، وفق حاجتنا في كل ظرف من الظروف ، ووفق مقتضيات الحياة في كل مناسبة من المناسبات . فهو تراث مقدس في أصوله ، مرن في فروعه ، يتطور ويتغير تبعاً لعوامل العملية التاريخية المطردة ، ولكن تعديله وتغييره لا يخرج به عن إطار قيمه الأصلية .

هذا هو درس التاريخ ، وهذا هو مفهزه — شيء كهذا هو الذي نقصده حينما نقول باستقلالنا الثقافي ، ودعوى إلى وحدة الفكر والثقافة . وهذا هو ما نرمي إليه حينما ننادي بأننا أمة عربية لا إلى الشرق ولا إلى الغرب .

نريد أن نحفظ بهذا الطابع الثقافي لأمة العرب في كل ظرف من الظروف ، وفي كل محنة من المحن . نحارب دعاة الانحراف ، ونقاوم انصراف الهزيمة . لا نريد أن تقع مرة أخرى فيما وقع فيه أسلافنا من أبناء منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين . فالإنسان لا يعرف بين الأنام بشكل وجهه ولا بنبرات صوته ، ولا بوظائف أعضائه ، فالتناس جميعاً سواء في تركيبهم البيولوجي . بل أن الحيوان يشارك الإنسان في كثير من هذا . ومن الحيوان ما هو أجمل من بعض الناس في تكوين الجسم ، ومنه ما هو أعذب منه صوتاً ، وأقوى قلباً .

وإنما يميز بين الناس ما يؤمن به كل منهم من عقيدة ، وما يتكلم من لغة ، وما يعتق من قيم ومبادئ ، وما يتصرف به في مواقف الحياة المختلفة من سلوك ، وما يحترم من مقدسات ، وما يرضى عنه من قوانين ، وما يعيش تحته من نظم — بهذا كله تميز إنسان عن إنسان ، وتتميز أمة عن أمة . والأسكيمو الذي يعيش في كوخ من الثلج ويتلفع بقطعة من الجلد ويفسحك ملء

**هذا دستورنا الذي لا ينبغي أن يفيب عن
انصارنا ونحن نخطط للثقافة والتربية والتنمية
في البلاد العربية .**

ونحمد الله لأننا نسير فعلا في هذا الاتجاه .
إذا ما حاول الخصوم أن ينتقصوا من قدر
ما تصدر اليينا وما اخترنا لأنفسنا من نظم
اجتماعية ، أو لغة ، أو دين ، أو ثقافة بمعناها
القومي ، ثلثت ثائرتنا ووقفنا من ترائسنا
مدافعين ، وضمنا صفوفنا في الجهاد لنحمي
تراثنا العربي ووجدتنا القومية العربية ، التي
تقوم على أساس وحدة الفكر والثقافة .

محمود محمود

شذقيه يحترمه الناس بقلوبهم ما يحترمون ساكن
ناطحات السحاب الذي يرفل في أفخر الثياب ،
لأنها طريقة حياته . ولو أن فردا من الاسكيمو
حاول أن يعيش بهذا التمسك المتحضر لكان
أضحكة الناس لأنه خالف ما يتميز به .

فلنحافظ على استقلالنا الثقافي ووجدتنا
الفكرية ، لا نعرضها للأهواء والزواجر ، لأنها أقوى
دعائم الاستقلال السياسي والاستقلال
الاقتصادي . ولتأخذ من العلم والصناعة
والاختراع بقدر ما نستطيع ، فنحن من بناتها ،
وهي من بضاعتنا ، علوم إنسانية ، ونحن من
البشر . أما في النظم والقيم والعقائد وطريقة
الحياة فنحن عرب وينبغي أن تبقى دائما كذلك .

السرعة في حياة هَذَا الْعَصْر

« ساندوتش » ناله ونحن وقولعل
جائى الطريق .

وإم من ذلك كله هذه السرعة
الغريبة التي يريد بها الشباب أن
يصعدوا إلى قمة النجاح ، يريدون أن
يبيتوا ليلاهم فإذا هم في الصباح قد
ملأوا العالم بالمشهرة والصيت ، كما
قبل ذات يوم عل بايرون الشاعر ،
انه أصبح ذات صباح فإذا هو شاعر
مشهور ، كان الرجل في دنيا السلم
والثقافة - في الاجيال السابقة -
يصنع كيانه على مهل ، حرقا حرقا
وكلمة كلمة ، وجملته جملة ، تماما كما
كان يصوغ الصانع قطعة من الذهب ،
او كما كان يزخرف الفنان بابا او
نافذة بقطع من الخشب والمعادن ، كان
كل شيء يقبل السرعة ، والصلف
والقفز من أول الطريق إلى آخره ، إلا
الثقافة ، فجاء هذا العصر وشططها
بسرعة ضمن ما شغل ، بل لك لقيت
شبابا يسفرون مناسا - نحن أبناء
الجيلين الماضيين - على ما بلدنا من
جهود ، لأنها اليوم في أعينهم كالبيت
الذي لا ينفع في « الوصول » إلى
الاهداف .

ولست أعني سرعة السفر من مكان
إلى مكان ، ولا سرعة الاتصال على
أجهزة الضوء أو الأثير ، فذلك كلها
أمور كثر ذكرها حتى لقد أصبحت
أوضح من أن يذكرها كاتب أو أن
يشير إليها متحدث ، وإنما أردت أن
أضيف ضروبا أخرى من السرعة قد
تقلت من مساعدة الشاهدين : فلي
حياتنا المعاصرة سرعة في الأكل لم تكن
عالوفة لأبائنا ، وسرعة في الكلام لم
يتعودها الناس فيما مضى ، حين لم تكن
بالتحدث حاجة إلى أن ينشأ حديثه في
دقائق محسوبة عليه ، وسرعة في
الملل ، فلهما يكن وضحك في الحياة ،
فسرعان ما يدب في نفسك السأم ،
وتريد أن تقهر ، وأين منا اليوم من
يطبق الدباب على اقتان عمل واحد مدى
أعوام متتابعة ؟ لم تعد لدينا القدرة
على التمتع بالحياة ، ولا بالفن ، لأن
كليةما يحتاج للتمتع به إلى صبر وأناة
وطمأنينة وهندسة لقد أصبح يكفينا
من الثقافة عجالات وموجزات مختصرات
... كما يكفينا من الطعام وقت السرعة



نفوذ الصهيونية في أمريكا

يشير التناقض الذي يبدو واضحاً على نحو يلفت النظر بين السياسة الرسمية التي تتبناها الحكومة الأمريكية ومتطلبات المصلحة القومية الأمريكية التي تؤكد أن المسؤولين من السلطة في الولايات المتحدة قد غامروا بالتضحية بما مقابل حصولهم على بعض المكاسب الشخصية أو ربما خوفاً من تهديد قوى داخلية تملك القدرة على العقاب والانتقام .

... يشير هذا التناقض - في الواقع - موفاً من الحرية والتساؤل لدى الكثيرين ممن لا يدركون حقيقة البناء السياسي داخل المجتمع الأمريكي . وقد يبدو هذا البناء غاية في التعقيد في نظر من لا يستطيع تحديد نوعية العناصر التي تحتل مواقع التأثير والنفوذ القملي خلف كواليس مسرح السياسة الأمريكية ، ومعرفة حقيقة الأهداف التي تعمل هذه العناصر على الوصول إليها ، لكن هذا المناد يبدو في نفس الوقت أشبه بمسألة رياضية بديهية لا يحتاج فهمها إلى أي مستوى غير عادي من الذكاء أو الفطنة وذلك إذا كان صاحبه على صلة وثيقة بهيكل التنظيمات المختلفة التي تسيطر على مقاليد السلطة في الولايات المتحدة

● إن اليهود في أمريكا أصبحوا يمثلون دولة داخل الدولة، بل أصبحوا يشكلون الخطر الذي يواجه أمريكا من الداخل .

● هناك خطر جسيم تعرض له الولايات المتحدة الأمريكية ، وهذا الخطر هو الإسرائيليون ، فبينما حل اليهود هبط المستوى الأخلاقي والشرف التجاري .

● إن حكومة الولايات المتحدة لها رئيسان وإن بلدنا له حكومتان ، أحدهما حكومة ظاهرة ، وهذه ليست شيئاً على الإطلاق ، وثانيتهما حكومة خفية من اليهود ، وهذه لها قيادتها التشبيقة التي تلعب دوراً مؤثراً في تشكيل الرأي العام .

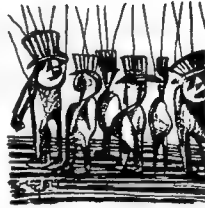
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه كثير من المشاكل الدولية قد يعرض هذه الدولة - وربما في المستقبل القريب - الى أن تفقد مكانها المرموق في المجتمع الدولي كقوة ذات نفل هائل فان كل تصرفاتها حتى الآن لا تزال تؤكد انها ستظل تنطلق في كل ما تتخذه من مواقف بدافع من سياسة غريبة معينة ، ليس من شك في أنها لا تستهدف بحال مصلحة أمريكا القوية أو خير الشعب الأمريكي مستقبله ، ومن ثم فهي سياسة تفرسها قوى أجنبية لا يهملها مصلحة الولايات المتحدة في كثير أو في قليل ، كما أن لها من النفوذ ما يجعلها صاحبة الكلمة الأولى في رسم وتحديد معالم السياسة الأمريكية .

وهنا يسلمنا التذاعى الطبعى لسير القفصة الى توجيه السؤال التالى :

اي قوى أجنبية تلك التى تطلب - على هذا النحو الخطر - بمقتضيات الأمور في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ؟

والاجابة عن هذا السؤال لا تحتاج - كما سبق أن قلنا - الى أى قدر من الدكاء أو البحث ، فاليهود الذين يشكلون حوالى ٧٤ من كل سكان أمريكا هم الذين يتحكمون اليوم ومنذ فترة لا تقل من نصف قرن تقريبا في كل اجزاء السلطة ومراكز التوجيه التى تترك سياسة أمريكا الداخلية والخارجية ، حتى أصبحوا يمثلون دولة داخل الدولة أو على حد تعبير الرئيس مورى نلر في كتابه « الأمريكى كما هو » « أصبحوا يشكلون الخطر الذى يواجه أمريكا من الداخل » لأن هؤلاء اليهود - كما يقول نلر بعد ذلك في نفس هذا الكتاب - ينظرون الى انفسهم على أنهم الشعب المختار واصحاب قومية مستقلة الأمر الذى يجعل الاندماج بينهم وبين الشعب الأمريكى من الأمور التى لا يمكن أن تتحقق « كما أن هؤلاء اليهود المهاجرين - كما يصفهم جسون بيتى في كتابه « الستار الحديدى حول أمريكا » تقسم الحماة للدول العليا التى يؤمن بها الشعب الأمريكى وليس لديهم أى استعداد لقبول مبادئ الحضارة المسيحية الأوروبية التى يدعو بها أبناء الولايات المتحدة الأصليين » وليس من شك في أن الغرض الذى يهدف هؤلاء الأجانب الى تحقيقه ليس الهجوم المسمى المباشر الذى كان يخوف منه الرئيس مونرو ، بل هو التدخل الخفي عن طريق النفوذ السياسى والنفط الاقتصادى .

ويبدو أن الرئيس « بنيتامين فرانكلين » وهو واحد من أبرز أبطال حركة الاستقلال الأمريكى كان صادقا في نبوءته حين حذر أبناء وطنه من الخطر الذى يمكن أن تتعرض له القومية الأمريكية على أيدي المهاجرين اليهود اذا ما تزايد عددهم واتسع نطاق وجودهم داخل الحياة الأمريكية ، فعلى الرغم من أن الجالية اليهودية في أمريكا في عهد هذا الرجل أى في الربع الأخير من القرن الثامن عشر



عبء الواحد الإمبريالى

سواء في ذلك البيت الأبيض أو البيتاجون أو الكونجرس بمجلسيه أو الحزبين الكبيرين اللذين يتناوبان تنفيذ السياسة الأمريكية في الداخل والخارج .

واذا كانت الدهشة قد أصابت بعض ائتمين للشئون الدولية نتيجة الموقف الرسمى الغرب كحكومة واشتجوتون تجاه مشاكل الشرق الأوسط بصمة ماسية وقضية فلسطين على وجه الخصوص ، ثم موقفها المضطرب كذلك من مشاكل الشرق الأقصى خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى اليوم فان دهشة أكثر حيرة وغموضا قد خيمت أيضا على عقول الذين عاصروا موقف أمريكا الدولى من الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وكذلك موقفها من الاتحاد السوفيتى في عام ١٩٢٣ حين أبدت حماسا دبلوماسيا وسياسيا مفاجئا وغير معقول لصالح دولة تتخلف كل إيديولوجيتها اخلافا أساسيا وجغريا مع الإيديولوجية الأمريكية ، بل يعتبر وجودها واتساع نفوذها تحديا مباشرا يهدد كيان النظام الرئاسالى الأمريكى بكل إيماده وجوانبه .

وعلى الرغم من أن هذا الاضطراب واقتلاص في

التنوع ، ولها قيادتها النشيطة التي تلعب دورا مؤثرا في تشكيل الرأي العام » .

وهذا التصريح الذي أدلى به السيناتور « أجيتر » - وإن لم يكن الأمريكي الوحيد الذي أكد هذه الحقيقة وأعلنها - لا يزال أشبه بالقضية التي تفتقر الى الدليل المادى لتصبح نتيجة نهائية لا يصح أن يقوم حولها جدل . وهذا ما ستحاول أن تقوم به في هذا العرض السريع .

اليهود والأحزاب السياسية في أمريكا

من المعروف أن الحزبين الكبيرين في أمريكا - الديمقراطي والجمهوري - هما الحزبان اللذان يتناوبان مقاليد السلطة ويريجان سياسة الولايات المتحدة في كل أزمانها . ومن هنا كان التأثير على قيادة هذين الحزبين عاملا هاما وحاسما في توجيه سياسة أمريكا لصالح المنصرم الأفرو والآشر نفوذا فيهما ، ولم تكن هذه الحقيقة بخافية على اليهود ، ولذلك أخذوا يعطون بكل الطرق والأساليب على الوصول الى درجة من القوة تجعل لوقتهم تأثيرا واضحا في الحياة الحزبية داخل الولايات المتحدة ، واستطاعوا بحكم أعدادهم الكبيرة ونفوذهم الاقتصادي الواسع في بعض المدن والولايات الهامة أن يشكلوا نقلا هائلا في ميزان الأصوات الانتخابية وأن يصبح لضوئهم الحزبية - كما وكيفا - مدولا بعيد المدى في ترجيح أحد الحزبين على الآخر فيما يتعلق بالقول بكرسي رئاسة الجمهورية .

ومن تتبع تاريخ سجلات العضوية والأصوات المؤيدة لهذين الحزبين الأمريكيين يتضح أن الحزب الجمهوري كان يمثل خلال الربع الأول من القرن العشرين حزب الأغلبية ، ومن لم فلم يكن في حاجة الى مساومة أحد للانضمام اليه من الأعضاء اليهود الجدد الذين بدؤوا ينفذون الى الولايات المتحدة في تلك الفترة مهاجرين اليها من مختلف دول أوروبا الشرقية في أعداد كثيرة تقدرها الإحصائيات الرسمية الأمريكية بحوالى أربعة ملايين يهودي

بينما كان الحزب الديمقراطي على العكس من ذلك تماما حزب الأقلية الذي يطبع في توسيع دائرة أملاكه ، وكان هذا الحزب حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر يتكون أساسا من مجموعتين كبيرتين من المسيحيين الأمريكيين هما مجموعة البروتستانت الريفيين من أهالي

الجنوب ومجموعة الكاثوليك الشماليين من سكان المدن ، وكثرتا جميعا من المسيحيين الحريصين على حماية المبادئ والحضارة المسيحية الغربية ، وبغاف اليهما مجموعة ثالثة أخرى ظلت حتى ذلك الوقت لا تشكل إلا نسبة صغيرة جدا لم تكن تستطيع أن تحدث أى تأثير ملموس في سياسة الحزب ، وأعطى بها مجموعة الأعضاء اليهود :

ولذلك سارع هذا الحزب - الحزب الديمقراطي -

لم يكن عددها يتجاوز ٢٣٠.٠٠٠ نسمة فإن فرانكلين كان يحس بمدى ما يمكن أن يصيب بلاده في المستقبل القريب من خطر بسبب وجود مثل هذا المنصرم الذي تميز خلال كل مراحل التاريخ بسلوك عدائى تجاه غيرهم من الشعوب والديانات التي تعاقبهم في كل جزء من العالم . ولهذا نراه يصبر من هذه المخاوف صراحة في خطابه الذى ألقاه على الشعب الأمريكى في عام ١٧٨٩ وهذا الخطاب محفوظ في معهد فرانكلين في فيلادلفيا ، وقد جاء فيه ما ترجمته بالحرف الواحد :

« هناك خطر جسيم تعرض له الولايات المتحدة الأمريكية ، وهذا الخطر هو الإسرائيليون ، فانيما حل اليهود هبط المستوى الأخلاقي والتصرف التجاري ، ولقد ظلوا دائما في عزلة لا ينتمون في أية أمة ، يدفعهم الشعور بأنهم مضطهدون الى خلق الأمة اقتصاديا كما حدث في أسبانيا والبرتغال ، وإذا لم تنضم الولايات المتحدة عن دستورها فستترام في أقل من مائة عام يتحكمون هذه البلاد التي يسيطرون عليها ويمعروها وحينئذ سيمطلون على تغيير نظام الحكم الذى سالت من أجله دماؤنا ودمعينا في سبيله بغيانا واموالنا وهرتسنا الشخصية ، إذا لم تقص اليهود فلن تمضي مائة عام حتى يلدق أصفادنا الشقاء الأليم ، وإننى أحلركم أيها السادة إذا لم تقصوا اليهود فستحل عليكم لعنة أولادكم في نيويورك ، فاليهود خطر على هذه الأمة وهذه البلاد فلا تدخلوها حاق الخطر بدستورها ، ولذلك يجب علينا إقصاؤهم عنا » .

ولقد وقع ما كان يفشاه الرئيس فرانكلين فان عدد اليهود المهاجرين الى الولايات المتحدة ظل يتزايد باطراد حتى وصل اليوم الى حوالى ستة ملايين نسمة أو ما يعادل ٥٠٪ من كل يهود العالم وأصبحوا على الرغم من قلة عددهم بالنسبة الى السكان الأمريكيين يمثلون الطبقة ذات السيادة في كل ميادين النشاط السياسى والاقتصادى للمجتمع الأمريكى حتى يمكن أن نقول في مجرد موضوعي متقدم على واقع السياسة الأمريكية وليس انطلاقا من ظروف أو مواقف قوسية خاصة بت كما قد تصور البعض أن القوى التي تحرك مقاليد الأمور في أمريكا ليست أمريكية على الإطلاق بل هي يهودية صهيونية مائة في المائة ، وهذا ما أكدته السيناتور « وليام أجيتر » في تصريح أدلى به في اليوم الرابع عشر من شهر فبراير عام ١٩٥٥ حيث قال « إن حكومة الولايات المتحدة لها رئيسان وإن بلدنا له حكومتان ، أحدهما حكومة ظاهرة تضم الرئيس ونائبه وأعضاء الكونجرس وكبار الموظفين وهؤلاء ليسوا شيئا على الإطلاق ، ولاتيهما حكومة خفية من اليهود لها أعضاءها ووكلاؤها في البيت الأبيض والكونجرس والحكومة العليا والبنكاجون ومختلف دوائر الأجهزة التنفيذية وكل أجهزة الإعلام تقريبا والقطاعات



او تخلى عن مبادئها التي اعلنت اكثر من مرة أنها ستظل ملتزمة بها ، غير أنها فجأة وبعد عشر سنوات تقريبا من هذا الصراع الهائلي الروسي ، وبلون ظهور أي سبب معقول لمنع الدخول الى جانب انجلترا وفرنسا في حربهما ضد الألمان وقد أثار هذا التصرف من جانب الولايات المتحدة دهشة بالغة لدى كل الذين كانوا يعرفون وجهة النظر الأمريكية فيما يتعلق بأى صراع دولي بمسبة من حدودها ، كما أثار دهشتهم أيضا وقوف أمريكا موقفا

عاديا من الألمان الذين رأى تربيهم في المدرجة الثانية بعد الانجليز والاسكتلنديين في تشكيل المنصر الأبيض الذي يكون الشعب الأمريكي الماسر ، إذ كانت نسبة الألمان الذين هاجروا إلى أمريكا حتى ذلك الوقت أى حتى عام ١٩١٤ لم تكن تقل بحال — كما تقدمهم الإحصائيات الرسمية — عن ٢٢٪ من مجموع سكان أمريكا البيض ، هذا الى ان مقارعة حكومة الولايات المتحدة بالاشتراك

في حرب لا ناقة لها فيها ولا جمل وليس وراها أى ميرور معقول قد خلف هذا التصرف بحجب سيكة من الفوضى والحيرة ، لكن هذه الدهشة من ناحية أخرى لم يكن لها موضع على الإطلاق لدى الطمعين على بواطن السياسة الحزبية وهيكال تنظيماتها داخل أمريكا ، فالحزب الديمقراطي كان الحزب الحاكم في ذلك الوقت ، وكان اليهود يمثلون المجموعة صاحبة النفوذ

يستقطب اكبر عدد ممكن من هؤلاء اليهود القادمين من دول شرق أوروبا حتى أوشتكت نسبتهم أن تقضى على تنفوق العناصر المسيحية فيه وأصبح بعد فترة قصيرة من هذا التشكيل الجديد يمثل منظمة سياسية بتقسما التجانس بين الجماعات التي يتألف منها ، بل أصبح — كما وصفه « وليم براونفورد » في مقاله الشهير « مشروع ترومان لتتصيص إيزنهاور رئيسا » — لا يمثل حزبا سياسيا على الإطلاق بقدر ما تحول الى مجرد عقد يقوم على أساس مصلحي بالنسبة لجماعات متناقضة تكرر كل منها الأخرى .

وسرعان ما أصبح في مقدور العناصر اليهودية بحكم اسراع نطاق عضويتها خلال سنوات قليلة أن تكون الجبهة ذات القوة الفعالة داخل الحزب الديمقراطي خاصة وأن هؤلاء الأعضاء الجسد الذين وفدوا من شرق أوروبا كان معظمهم من المشتغلين من قبل بالحركات السياسية ، بل كان لهم دور قيادي في التنظيمات الشيوعية في البلاد التي هاجروا منها . وكان من بينهم « لويس براندز » اليهودي المعروف الذي جاء من براغ ، والذي لعب دورا هائلا وخطيرا ، لا في سياسة الحزب الديمقراطي فحسب ، بل في سياسة الولايات المتحدة بوجه عام ، ويكفى أن نذكر هنا انه الرجل الوحيد الذي جر أمريكا الى الدخول في الحرب العالمية الأولى ، وأن السياسة الأولى ، وضمها للحزب والتي تبني اليهود مهمة تنفيذها فيما بعد هي التي دفعت أمريكا مرة أخرى الى الاشتراك في الحرب العالمية الثانية التي كانت كما وصفها كثير من الملحقين « حربا غير ضرورية » كما كانت هذه السياسة أيضا الأساس الذي خلق الاضطراب والتناقض في كل المواقف التي انتهجتها أمريكا تجاه مشاكل الشرقين الأقصى والأوسط وكذلك موقفا ازاء دول الكتلة الشيوعية .

لقد كان براندز بحق حاكم أمريكا الفعلي ومخطط السياسة الأمريكية خلال أكثر من نصف قرن ، ولذلك فلم يكن عجيبا ولا غريبا أن تصبح هذه السياسة نصيرا حريفيا وانكاسا لكلام لصالح وفلسفة ومواقف الحركة الصهيونية وأن يخفى منها كل مظهر لوائح الفكر الأمريكي التزمى الذي يشكله مع الأسف ٧٩٦ من سكان الولايات المتحدة .

أمريكا تدخل الحرب الأولى من أجل اليهود

كانت السياسة الأمريكية التقليدية حتى بداية العقد الثاني من القرن العشرين تقضى بالبعد دائما من الاشتراك الفعلي في أية حرب تدور رحاها خارج حدودها وهذا ما جعل روزفلت يكتفى بالتدخل السلسلي في الحرب اليابانية الروسية التي اندلعت في عام ١٩٠٤ ، وما كان احد يشور أن أمريكا يمكن أن تتحول من هذه الفلسفة

زهرة شبابها كما فقدت ملايين الدولارات من ثرواتها وخزائنها ، لقد استطاع هذا الرجل - كما يقول « ستيفن دايز » في كتابه « سنوات التحدي » - « أن يدفع أمة بأسرها لكي تتحرر دون وعي ولا هدف » .

الحزب الديموقراطي حزب صهيوني :

وفي عام ١٩٢١ فقد الحزب الديموقراطي معركة الانتخابات الأمريكية وظل بعيدا عن دست الحكم حتى عام ١٩٣٢ أي قرابة اثني عشر عاما تقريبا ، وخلال هذه الفترة ظهر نوع من التقارب الإقليمي داخل الحزب بين العناصر الثلاثة التي تشكل أعضائه ، وهو وضع فرضته الكتلة اليهودية التي أصبحت تسيطر سيطرة كاملة على كل مراكز السلطة في الحزب كله لتتخلى بذلك ما يسمى بوحدة العمل والهدف التي يمكن استغلالها لصالح الخط الصهيوني ولعل ما يدعو للسخرية والتناقض في وقت واحد أن هذه الكتلة اليهودية داخل الحزب كانت تطلق على نفسها اسم « الأخوار » وكان يترجمها القاضي لويس برانديز .

ثم عاد الحزب مرة أخرى إلى الحكم في أوائل شهر مارس من عام ١٩٣٣ بفضل جهود اليهود الذين مبثوا كل امكانياتهم في المعركة الانتخابية ، معتمدين في ذلك على ما يشتمون به من نسبة عالية بين سكان ولاية نيويورك وبسلفانيا ونيوجيرسي وماساشوسيت وأوهايو وكاليفورنيا وميتشيجان .

وكان أمام اليهود الصهاينة هدف تكبيكي يطمعون في تحقيقه هذه المرة وإن كانوا قد حاولوه من قبل دون أن يبدلوا من أجله جهدا مناسبيا يتلاءم مع صغورته وخطورته ، لأن ترتيب هذا الهدف كان يأتي في مرحلة ثانية من مخططهم ، هذا إلى أن نفوذهم داخل الحزب الجمهوري الذي ظل يترشح على قمة السلطة الرسمية طوال اثني عشر عاما تقريبا لم يكن بالدرجة التي تمكنهم من فرض موقف معين على المسؤولين فيه .

ولذلك فلم يجد الحزب الديموقراطي يصل إلى مواقع الحكم حتى نشطوا في السعي إلى اخراج هذا الهدف

في توجيه سياسته وعلى رأسهم « لويس برانديز » الذي لم يكن « ويلسون » - ساكن البيت الأبيض - سوى مكبر الصوت الذي ينقل كل حرف ينطق به هذا الصهيوني الخرف - ولم تكن هذه العلاقة شيئا غامضا أمام أمين شيوخ السياسة في لندن وباريس ..

التمن .. ضياع شعب وتشريد

وحتى يمكن اقراء **لويس برانديز** بالعمل على غممة الهدف الذي يطمح الحلفاء بتحقيقه وهو دخول أمريكا الحرب الأدبية الأولى إلى جانبهم كان لابد من تقديم رشوة مقبولة إلى هذا الرجل الصهيوني حتى ولو كانت هذه الرشوة التضحية بشعب كامل وضياع دوله قائمة وهذا ما حدث فعلا ، فان بريطانيا على الرغم من المهود التي قطعها على نفسها لمحرب فلسطين بإعطائهم الحكم الذاتي (وذلك في سلسلة من البيانات الرسمية التي أصدرها السيد هنري ماكينغون المتحارب السلمي في مصر واللود التي التفتي اللامع للقوات العسكرية في المنطقة وغيرهما من المسؤولين البريطانيين) كانت حكومة لندن أكثر حرصا على اشراك أمريكا معها في الحرب ضد ألمانيا من الانزواء بمسا يسمى بالمبادئ والحقوق الشرعية ومتطلبات العدالة ولذلك راحت تفرق برانديز بأنها مستقدم له كل ما يحتاج اليه من عون لتحقيق مشروع الحركة الصهيونية الرامية إلى إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين ، وكانت هذه الرشوة لنا أدرك برانديز أنه مقابل مقبول يستحق كل مجهود يبذل في سبيله خاصة وإن العمل المطلوب منه هو ادخال أمريكا الحرب ، وهو عمل لن يكلفه أكثر من انقاع الرئيس ويلسون بضرورة تنفيذه ، وليس ويلسون بالرجل الذي تعود في أي يوم أن يكون صعب الرأس أو شديد العناد أمام رفاقه وتوجيهاته حتى ولو كانت ضد الشعب الأمريكي إلى اقتحام حرب بعيدة من حدود نصف الكرة الراقدة قرب شواطئه الأطلسي .

وهكذا استطاع رجل يهودي واحد أن يجر دولة كبرى إلى آتون حرب فقدت خلالها أمريكا مئات الألوف من



وتعود القصة الى عام ١٩٣٣ حين وجد هتلر ضرورة اتخاذ موقف وطني حاسم تجاه يهود ألمانيا الذين كانوا يسيطرون بحكم أوضاعهم الاقتصادية على كثير من المراكز ذات الصبغة البالية داخل ألمانيا ، وقد أثارت هذه الخطوة من جانب هتلر ثائرة يهود أوروبا وأمريكا فعدوا مؤتمرا دوليا في استردام لوضع خطة صارمة تهدف الى مقاطعة ألمانيا ، ورأس هذا المؤتمر يهودي أمريكي من سكان نيويورك يدعى « **صمويل انترومي** » الذي وصف حرب اليهود ضد ألمانيا بأنها حرب مقدسة يجب اذكائها بلا هوادة ولا رحمة ، وسرعان ما تبني الرئيس الأمريكي روزفلت حرب « **انترومي** » الاقتصادية وأمر باتخاذ كل الإجراءات اللازمة لتدمير الاقتصاد الألماني ثم اخل بلوح في بياناته المختلفة بأن بلاده قد تضرر الى الدخول في حرب مسلحة ضد ألمانيا ، وهو إجراء لم يكن هتلر على استعداد حتى ذلك الوقت لتقبله من جانب أمريكا ، ولذلك نادر في عامي ١٩٣٧ ، ١٩٣٨ بتقديم طائفة من العروض بطمع من خلالها في تصفية الجو وخلق حالة من حسن التفاهم والتعاون الذي مع حكومة أمريكا ، وقد استطاعت النصارى اليهودية التي كانت تمسك بيدها خيوط السلطة في وزارة الخارجية الأمريكية وكذلك في البيت الأبيض أن تحجب أخيرا هذه الجهود الألمانية الرامية الى تحسين العلاقات مع الرأي العام الأمريكي بل وأن تعجب أكثرها من الرئيس روزفلت نفسه ، ولم تعرف تفاصيلها الا بعد أن اذاعتها لجنة التحقيق البرلمانية التي ألقت لبثت النشاط المادي لأمريكا بعد الحرب العالمية الثانية وكان اعلان هذه الحقائق صدمة أصابت ضمير الشعب الأمريكي من غير اليهود .

وبدافع من التحريض الصهيوني المتزايد وجلت أمريكا نفسها في حرب عسكرية مباشرة مع ألمانيا ، وكانت هذه الحرب الثانية بالنسبة لأمريكا تنفيذ الجريمة اقدم عليها رجل اسلم له الشعب الأمريكي قيادة فأسلم هو نفسه لجماعة عنصرية متعصبة من الصهاينة أغلقت تحرك سياسة هذا البلد دفعا لأهوائها ومظلمها وكانت النتيجة كما يسفها مؤرخ أمريكي « **إن أقدمت الولايات المتحدة على تدمير حصن من الحصون التاريخية التي تعمي أوروبا المسيحية لتقديم القرابين على مذبح القوى المتأهضة للصهيبة في أمريكا** » .

لصبة صهيونية اسمها ترومان :

وفي اليوم الثاني عشر من أبريل عام ١٩٤٥ صعد ترومان كرسى الرئاسة وأصبح حاكم الولايات المتحدة الأمريكية وزعيم الحزب الديمقراطي ، وكان هذا الرجل كما وصفه كثير من الذين احتكوا به في بداية عهده بالحكم على جعل طبق بكثير من التقاضي التي تربط فيها أمريكا بالعدل الأجنبية الأخرى ، واندك فيه الصهيونيون هذا الجانب من القصور والضعف فحولوه الى دمية يلعبون بها كما يشاهون ، ولذلك جاءت كل تصرفاته فيما يشعل

الى **حيث الوجود** ، لقد كان هذا الهدف يتركز حول خلق جو من العلاقات الوثيقة بين أمريكا والاتحاد السوفيتي ، لأن زعماء الكرملين كانوا في ذلك الوقت يعطون على مطالب الحركة الصهيونية ، وكان اليهود يتصورون أن وجود مثل هذا الجو من الصفاء والتقرب بين الدولتين الكبيرتين سيساعد حتما على دفع الطامع الصهيونية في الشرق الأوسط خطوات واسعة وبسيطة الى الأمام . ولتحت تأثير الضغط الذي مارسه العناصر اليهودية في الحزب على الرئيس روزفلت أعلنت الحكومة الأمريكية في شهر ديسمبر من عام ١٩٣٣ - أي بعد حوالي تسعة أشهر من تولي الحزب مقاليد السلطة في البلاد - **اضرابها بالحكم السوفيتي الجديد** ، وكان هذا الإجراء أكبر نصر حققه **أعضاء الحزب الديمقراطي من اليهود** ، وصفته مجلة « أمريكا ليجيون » يومها بقولها « أنه أكبر دليل على أن دبلوماسيتنا إنما يستمها أجانب لا يهتمون بمصالح الشعب الأمريكي ولا يحترمون مبادئه وقيمه » ، كما وصفته في مكان آخر بأنه « عيد موسكو في التاريخ الأمريكي » .

اليهود يدفعون أمريكا مرة ثانية الى الحرب :

يلدك « **جون بيتي** » الكاتب الأمريكي المعروف ان الجنرال **دوايت أيزنهاور** وقف مرة في عام ١٩٥٠ يلقي محاضرة في جامعة كولومبيا فذكر أنه كان من عادته بمسئته القتال الأولى في أوروبا أن يسأل الجنود الأمريكيين ... لماذا يماربون الألمان ؟ وكان جواب ٩٠٪ من الشبان هو أنهم لا يعلمون لها سببا ولا يرون لها هدفا .

والواقع أن كل أفراد الشعب الأمريكي تقريباً - فيما عدا اليهود طبعاً - لم يكونوا يعرفون حقيقة الأسباب التي دفعت بزعم الحزب الديمقراطي الجالس على عرش البيت الأبيض الى المحاضرة مرة أخرى بالاشتراك في حرب واسعة ضد ألمانيا والتضحية بأبنائه وثروة الولايات المتحدة في سبيل أرضاء حفنة من اليهود الذين يملكون سلطة تمنحهم رئيساً للجمهورية ..



الهجرة غير القيدة واحتلال الأراضي حتى يمكن أن تنشأ في فلسطين دولة يهودية ديموقراطية حرة ، وأنتا نحمل بشدة على سياسة ترومان لفشله في أن يجبر السلطة صاحبة الائتلاف على تنفيذ وعد بلفور وذلك في الوقت الذي يتظاهر فيه بأنه يساعد اليهود .

وحدث في شهر سبتمبر من عام ١٩٤٦ حين كانت المناقشات جارية في لندن بين الحكومة البريطانية وممثلي الدول العربية بقصد الوصول إلى حل للقضية الفلسطينية أن **مرح توماس ديوي** الجمهوري الذي كان مرشحا لمضوية مجلس الشيوخ من دائرة نيويورك بصدة بيانات خطيرة لصالح الصهيونيين ضد عرب فلسطين يستعمل ببساسة الناخبين منهم ، فلم يتردد ترومان وكان رئيسا للجمهورية في الإدلاء هو الآخر بتصريح أعلن فيه ترحيبه البالغ بإنشاء الدولة اليهودية في فلسطين على وجه السرعة والسماح قورا بهجرة مائة ألف يهودي إليها ، وكان هذا التصريح من رئيس دولة مسئول صليعة لستر بفن الذي كان قد طلب إلى ترومان الكف ولو مؤقتا عن إصدار مثل هذه التصريحات في وقت تلور فيه المفاوضات لوضع حل للمشكلة . وادعى من هذا أن مستر ديوي لم يلق مكتوف الأيدي إزاء هذا التصريح من جانب ترومان فأعلن هو الآخر ردا على الرئيس الأمريكي « **إذا كان ترومان يطالب بهجرة مائة ألف يهودي إلى فلسطين فاني أؤيد هجرة مئات الألوف منهم وليس مائة ألف فقط** » .

بل ليس ادل على تاييد المنافسة الحزبية ومدى خطورتها على اتحاف سياسي أمريكا فيما يتعلق بمواقفها من المشاكل الدولية وخاصة مشكلة فلسطين من هذه الواصفة التاريخية التي يروها « **الفريد ليلنتال** » في كتابه « **لهم إسرائيل** » وخلاصتها أن الجنرال فورستال قد حاول أنشبه حملة الانتخابات إقناع المسؤولين في كل من الحزبين الديموقراطي الجمهوري بإبعاد قضية فلسطين عن المشترك السياسي حتى لا يستغلها أحدهم لصالحه في الدعاية الانتخابية ولكن هذه الفكرة لم ترق في نظر رئيس اللجنة الديموقراطية مستر هوراد الذي قال بأن لسماء كبيرا من المبالغ التي وصلت إلى الحزب من طريق التبرع قد جاءت من شعب يريد أن يثبت أن في إمكانه التعبير عن وجهات نظره في قضايا معينة كقضية فلسطين بالذات ، وأنصف أن هناك بعض الولايات لا يمكن كسب أصوات ناخبها إلا بمساعدة ذلك الشعب الذي يرى في قضية فلسطين قضيتة الأولى . وحين تناقش الجنرال فورستال بعد ذلك مع جيمس بيرز وزير الخارجية السابق في هذا الصدد رد عليه بيرز بأن زعماء الحزب الجمهوري لن يوافقوا أيضا على إبعاد قضية فلسطين عن النضال السياسي الجلي لأن الحاخام سيلفر هو من مؤيدي الجمهوريين ومن المقربين إلى عضو الشيوخ الجمهوري مستر تافت .

بموقف أمريكا من مشاكل الشرق الاقصى ودول أوروبا الشرقية مضطربة إلى حد يثير الحيرة والمجب ، والدین يتشيمون سياسة أمريكا ابتداء من عام ١٩٤٥ إزاء حرب كوريا والحرب الصينية بين كاي شيك ومافاسي تونج لم سياستها كذلك تجاه بعض دول شرق أوروبا في تلك الفترة لا يسهم إلا أن يصفوا هذا الرجل بأنه لم يكن امريكيًا بل ولم يكن سياسيا على الإطلاق ، أما الذين ينفهمون الدماء الصهيوني ويمرون حقيقة البناء الحزبي داخل الولايات المتحدة فهم بلا شك أكثر من غرهم على تفسير هذا الاضطراب والتأرجح اللامعقول في سياسة ومواقف أمريكا إزاء هذه القضايا .

فلا ما اتقلنا إلى تحليل مواقف السياسة الأمريكية تجاه مشاكل الشرق الأوسط التي دارت كل محاورها حول مشكلة فلسطين نجد أن هذه السياسة كانت تحكمها أولا وأخرا أوضاع واعتبارات حزبية بعيدة كل البعد عن متطلبات المصالح الأمريكية القومية ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ هـ ب ويستر فيلد في كتابه « السياسة الخارجية والسياسات الحزبية » حين قال « لقد كانت قضية فلسطين عنوانا ظاهرا لآل تيارات السياسية الحزبية الداخلية على السياسة المتبعة في الشؤون الخارجية » .

وإذا كان الحزب الديموقراطي حتى بداية الأربعينيات هو مركز التجمع الصهيوني ونقطة الجذب لواء يهود أمريكا فإن الحزب الجمهوري أحس هو الآخر بضرورة عمل شيء لكسب جانب من هذه القوة إلى صفة خاصة وقد اتضح أن هذه القوة لا تكمن في العدد المحدود من أصواتهم إذا قوتت بأصوات الناخبين من غير اليهود بل تكمن في سيطرتهم التي أصبحت كاملة على نسبة ضخمة من الأمريكيين في كثير من أوجه الولايات المتحدة من طريق التاييد والدعاية التي يتحكمون في كل أجهزتها ونفصل إمكاناتهم الاقتصادية التي لا يبخلون بالتضحية بجزء كبير منها كأسلوب ناجح يستغلونه في الترغيب والترهيب لأوامر المواطن الأمريكي على الانقياد للتوجيه الصهيوني .

وقد وضّح التنازل بين الحزبين الديموقراطي والجمهوري بصورة جلية على كسب اليهود أثناء حملة الانتخابات الأمريكية عام ١٩٤٤ أي قبل أن تنتهي الحرب العالمية الثانية دون مراعاة للأثر الذي يمكن أن تركه التصريحات الخطيرة التي كان يدلي بها المسؤولون في الحزبين ضد مصالح العرب والتي كان لها في نفس الوقت رد فعل سيء لدى شعوب العالم الإسلامي فعين مرح الديموقراطيون في برنامج حزبيهم بيان جاء فيه « **أنا نؤيد فتح أبواب فلسطين للهجرة والاستثمار اليهودي دون قيد أو شرط ونؤيد كذلك كل سياسة تهدف إلى تحقيق وجود دولة يهودية ديموقراطية حرة** » حين صرح الديموقراطيون بهذا البيان سارع الجمهوريون هم الآخرون فأعلنوا في برنامج حزبيهم « **نحن نطالب بفتح فلسطين**



جورج براسنر ينال جاسعة الشعر الكبير

منحت الأكاديمية الفرنسية جاؤة
الشعر الكبرى لعام ١٩٦٧ إلى الشاعر
الطليجي جورج براسنر .

ولد جورج براسنر في مدينة سيت
عام ١٩٢١ وذلك في بيت متواضع
والتحق بأعمال عديدة متواضعة هي
الأخرى قبل أن يتم اكتشافه في عام
١٩٥٢ كطيف للأغنيات لم كشاعر
طليجي من الطراز الأول . فقد أبرزه
إذاعات الراديو المختلفة والتزايمة
فصلا عن الأغنيات التي وضعها لليلم
« بورت ديليا » ١٩٥٦ .

وقد اشترك جورج براسنر منذ
عام ١٩٦٢ في جولات عديدة زاد فيها
الكثير من الفسوحى الفرنسية
كما زاد الكثر أيضا من العواصم
الأوروبية ، وفي سبتمبر عام ١٩٦٦ بدأ
يقدم بأشعاره الدرامية المسرح الكبير
بالى الوطنى الشعبي في باريس .
أطلق عليه لقب « الشاعر الملتى
الجديدا » أو « فيلون العصر الحديث »
وذلك لكثرة الأغنيات الشعرية التي
ظهرت في عدة مجموعات ، ولعل من
أهم هذه الأغنيات « صيد الفراشات »
و « الوقت لا يمر الأمر » و « في مياه
النبح الصافي » و « قصيدة القلبي »
و « حب العام الكفى » و « لو أراد
الله » ، ولعل من أبرز أعمال الشاعر
جورج براسنر هسو تلك الرواية
الطويلة التي كتبها هذا العام بعنوان
« برج الجبال » .

وعلى الرغم من هذا الموقف المقد أمام الجنرال
فورستال فإنه راح يضاهى من جهوده في أوساط كل من
الحزبين محاولا إقناع الجميع بالاتفاق على خطة موحدة
تعتمد على وضع مصالح الولايات المتحدة فوق كل اعتبار
حزبى ، وكان من بين الأعضاء البارزين الذين تحدث معهم
فورستال عضو الكونجرس الديموقراطى فرانكلين روزفيلت
ابن الرئيس السابق روزفيلت ، وقد أطمع فورستال
على مختلف شروب النفط والناورات التي يقوم بها
بعض زعماء الحزب الديموقراطى للضغط على عدد من
مندوبى الدول الأجنبية في الأمم المتحدة لصالح اليهود في
فلسطين وأقنعهم بأن هذه المناورات قد تثير فضيحة دولية ،
ورد روزفيلت الصنير بأن من المستحيل على الحزبين أن
يتفقا على ما يطالب به فورستال لأن هذا الاتفاق يمتى
الحاق خسارة جسيمة بالحزب الديموقراطى قد يستفيد
منها الحزب الجمهورى وهنا وجه فورستال كلاما قاسيا
الى روزفيلت قال له فيه « اثنى أعتقد أن الوقت قد حان
لكى نعدك ببعيرتنا أن خسارة الولايات المتحدة أخطر ألف
مرة من خسارة معركة سياسية تافهة » .

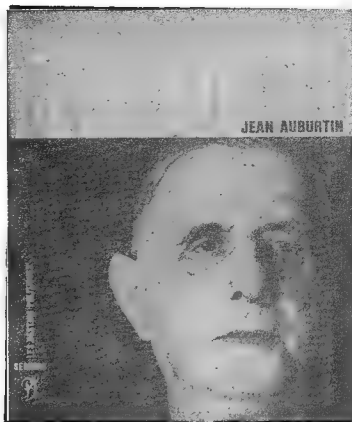
وفي عام ١٩٤٨ عقد الحزب الجمهورى مؤتمره الانتخابى
في فيلادلفيا برئاسة الشيخ الجمهورى هنرى كابوت
لودج لمناقشة برنامج الحزب واكتفى خطباء المؤتمر بإظهار
لبنياتهم الطيبة لدولة اليهود الجديدة دون الإشارة الى
ضرورة تواجدها ولم يوجب هذا الكلام زعماء
الصهيونية المتطرفين في الولايات المتحدة فذهب الحاخام
سيلفر الى مكان المؤتمر وأعلن أنه سينسحب من الحزب
ما لم يصدر أعضاء المؤتمر قرارا ببيان جديد يؤيد كل
مطالب إسرائيل ، وبعد ساعات قليلة من تهديد سيلفر
بالانسحاب من الحزب اضطر القادة الجمهوريون الى إضافة
الفقرة التي شغل نصها مع ما يدعوا اليه الصهيونيون
من توسع في المنطقة العربية ..

وهكذا ظلت الإضرابات الحزبية هي وحدها التي تمكن
سياسة الولايات المتحدة ولا تزال حتى الآن لتحدد خطوطها
واجباهاها ، وقد عرف الصهيونيون كيف يستغلونها
ويجملون منها السلاح الذي يرقمونه في كل وقت لكسب
كل مراكز السلطة والتفوذ داخل المجتمع الأمريكى ، ولن
تصعب للشعب الأمريكى ذاتيته القومية المستقلة أو حرته
الكاملة في التعبير عن شخصيته الأميلة إلا اذا وضع
مصلحة بلاده في الداخل والخارج فوق حرص زعمائه على
مكاسبهم الحزبية الرخيصة ، وأغلب الظن أن هذا
النسب طال تنويه تحت تأثير جرعات التخدير الصهيونية
السامة لن يفيق يوما ليكشف نفسه .

عيد الواحد الامايى

دیکھو لے..

الواضح أن سياسة فرنسا قد
ضربت في الفترة الديبلوماسية الأولى
والثانية حتى الآن نصرا كبيرا ، وكثيرا
جدا .. لقد مدل ديول من سياسة
الاستعلاء الاستعماري بالرحيل من
الجزائر وركبها للجزائريين بقرودن
مصيرهم بأيديهم .. ثم أقام ديول
« السوق الأوروبية المشتركة » لقطع
خط الرجعة إلى سياسة أمريكا
الاستعمارية التي تتخلف صورة
مسامحات اقتصادية .. ثم انسحب
من « حلف شمال الأطلنطي » معلنا
حياده الكامل إزاء الشرق والغرب
مما اتخذنا موقفا صريحا وواضحا تجاه
الحرب الأمريكية الطائفة في فيتنام ،
وذلك بالسماح للحكمة « دافس -
سافوتي » ب عقد جلساتها في باديس
وعلى مقربة من السففارة الأمريكية ..
وإذ كانت الحكمة نفسها من التي
فضلت عقد جلساتها في ستوكهولم
إلى أن أصدرت حكمها بإذانة الرئيس
الأمريكي جونسون وزير دفاعه
ماتينيدارا ووزير خارجيته
دين راسك .. وأخيرا أقام ديول



مرض و تلخیص لکتاب « شاول
دیجول » مؤلفه چان اوپری

Charles Dè Goulle Jean Aubertin



الذى وقف الى جانب العرب

بين شقين كلاهما يهود عليهما بالخسارة .. فلا هي استطاعت أن تنقذ العلاقات الاقتصادية بينها وبين الجزائر ولا استطاعت أن توفر العيش الملائم لمواطنيها الجزائريين أو الذين يعيشون في الجزائر .. ولنا أن نخيل بمد ذلك كيف اضطرت الحكومة الفرنسية الى توفير الاحتياجات الاقتصادية الملحة لحوالي ٨٠٠ ألف فرنسي مائل من الجزائر وفي خلال فترة زمنية قصيرة !

اما « السوق الأوروبية المشتركة » فالفرض الأساسي الأول منها هو وضع حسيده للنمو الاقتصادي الأمريكي في أوروبا معيدا للقضاء عليه نهائيا .. والفرض الآخر من هذه السوق هو الوصول الى توحيد السوق أو الدول الأوروبية كلها .. فإذا كانت السوق قد بدأت بالتساقط الزراعي والصناعي مع رفع الحريية الجمركية فيما بين الدول المشتركة فانها ستعمل بالفروقة وحسب المخطط التدريجي المرسوم لها الى

العربية الى الدول المشتركة مع اسرائيل في هذا المعاد وهي الولايات المتحدة وبريطانيا والفرنسية القريبة .. وكلل ديغول موقفه الحيادي الإيجابي بالتصويت في الجمعية العامة للأمم المتحدة لصالح مشروع الدول غير المتحيزة الذي يدعو اسرائيل الى سحب قواتها من الأراضي التي احتلتها فوراً وبدون قيد أو شرط ، ضاربا بتهديدات اسرائيل له وضغوط الولايات المتحدة عليه ، عرض الحائط .

ولقد تخففت أزمة الشرق الأوسط عن القائمة جسر جديد بين فرنسا والاتحاد السوفيتي يقرب مسافة الخلاف الظاهري التي كانت تباعد بين البلدين .

اما الجزائر فيقرده جورج مبيدو ، رئيس الوزراء الفرنسي ، أن أزمته التي اشتدت في يونيو ويوليو عام ١٩٦٢ كانت أسسوا ذكرياته في الحكم .. فالأزمة وضعت فرنسا

جسر التماس بين بلده وبين الجمهورية العربية المتحدة مدولا من خطا اشتراكا فرنسيا في جريمة العدوان الثلاثي على مصر .

هذه الخطوات الدبلوماسية الحاسمة في تاريخ السياسة الفرنسية هي دون غيرها التي فسلت العام الفرنسي في الجزائر وفي مصر وفي العالم كله .. وهي السياسة التي ذهبت الى أبعد من ذلك عندما أعلن ديغول حياده الإيجابي ازاء أزمة الشرق الأوسط لم ازاء الحرب التي دارت في المنطقة بين الدول العربية من ناحية وبين تحالف قوى الصهيونية والاستعمار من ناحية أخرى .. وأخيرا ازاء الضغط الأمريكي الذي شهدته الجمعية العامة للأمم المتحدة .. فقد حذر ديغول الطرف الذي يسند بالمدون ، ولا تأكد له أن اسرائيل هي المتدبة أذاتها بشدة وأصر قرارا بحظر مدحا بالأسلحة كما أصدر قرارا بعدم تصدير البترول الذي تستورده بلاده من الدول



— على حد تعبيره — بقوله : « اننا نختار التورط في دخول حرب قد نشأ بين أمريكا والاتحاد السوفيتي أو بين أمريكا والصين ، فنجند أنفسنا متنازعين الى فريق دون الآخر في حرب لن تكون الا حربا ذوية وعالية » .

ثم اضاف بيبيدو معلقا على كلام دييجول يقول : « اننا اذا قامت هذه الحرب العالمية سنجد أنفسنا تحت نير القنابل الذرية بحكم وجود قواعد حربية أمريكية في أراضينا نتيجة لدخولنا مع الولايات المتحدة في هذا الحلف .. ولذلك فان انسحابنا من هذا الحلف يمهئ لنا فرصة الانتماء عن الحرب وعن ويلاتها .. وهذا اذا قامت الحرب » .

اما عن موقف فرنسا من المائيسا المعاصرة فقد أدلى بيبيدو بحديث آخر قال فيه : « ان موقفنا من الدول الأخرى يختلف عن موقفنا من ألمانيا .. فلألمانيا مقسمة الى جزئين بل ويمكننا أن نقول انها مقسمة الى ثلاثة أجزاء هذا اذا أضفنا برلين .. وألمانيا قد أخذت عهدا على نفسها منذ عام ١٩٥٤ ألا تصنع الأسلحة الذرية . أن قيام علاقات طيبة بيننا وبين ألمانيا لا يعني انقسام العلاقات بيننا وبين الاتحاد السوفيتي فلي العكس قامت بيننا وبينهم — بعد زيارة كوسيجين في ديسمبر عام ١٩٦٦ — علاقات في المجالات الاجتماعية (التلفزيون اللون) والجسالات الصناعية (السيارات) والمجالات العلمية (أبحاث الفضاء) .. ولم نقف في علاقاتنا الدولية عند حدود ألمانيا والاتحاد السوفيتي ، ولكننا عقدنا عددا من الاتفاقات مع كل من **رومانيا** و**بلغاريا** و**يونانيسا** و**تشيكوسلوفاكيا** و**يوغوسلافيا** و**الجمهورية العربية المتحدة** .. والذي لا جدال فيه أن تقسيم ألمانيا انما هو مخالفة غير طليعية لقوانين الطبيعة .. وقوانين الطبيعة لا بد وأن تطبق وتسد .. فسواء أراد الجميع أو لم يريدوا فان هذا التقسيم

توحيد العملة في يوليو ١٩٦٨ ومن ثم الى الوحدة الكلية الشاملة .. ولقد بلغ معد الدول المشتركة في « السوق الأوروبية » حتى الآن ست دول هي : **فرنسا** — **ألمانيا الغربية** — **إيطاليا** — **هولندا** — **بلجيكا** — **لوكسمبرج** .. ومن المنتظر أن تضم كل من **أيرلندا** و**البرتغال** .. اما السبب الذي أدى الى تأجيل طلب انضمام بريطانيا الى « السوق » حتى الآن فهو رفض فرنسا لطلبها الأول عام ١٩٦٣ استنكافا للشروط الخاصة التي لادارت بريطانيا أن تعامل بها دون بقية الدول المشتركة .. واما السبب الذي أدى الى رفض دييجول لطلبها الثاني للانضمام ، على الرغم من تنازله عن « الشروط الخاصة » فهو « **روابطها الخاصة بالولايات المتحدة** » والتي تعارض تمارضا جديا مع أهداف « السوق » .

وهكذا بدأت الدول الأعضاء في « السوق الأوروبية المشتركة » عملها الجاد نحو تكوين كتلة رابطة قوية وفائدة في وقت واحد .. كتلة تستطيع أن تقف في مواجهة الولايات المتحدة .. ذلك أن هناك كتلة ثلاثة قوية وقادرة هي الأخرى ، كتلة تمثلها **دول العالم الثالث** التحررة والتي أصبح لزاما عليها الآن القيام بمزيد من العمل والتفسياس وتقريب المسافات !

واما الانسحاب من « حلف شمال الأطلسي » فقد كان بمثابة الخطوة التمهيدية والطبيعية للتحرر من الاحلاف « الدائمة » والتهيؤ للوحدة الأوروبية التي هي حلم المستقبل وخلص المصير .. لقد نقلت القيادة الصلابة العسكرية لحلف شمال الأطلسي من باريس الى مون بيلجيكا بعد سحب ٧٠ ألف جندي بينهم ٣٠ ألف جندي أمريكي .

ولقد دارت مناقشات طويلة في هذا الشأن انتهت بتفكير دييجول لانسحابه من هذا الحلف الدامي

فيه : « السلاح ، يلقاها من مهنة تصكب سيلا لا ينقطع من الجراح » .
وبعد ٢٥ عاما كتب يقول : « ان السلاح اداة بربرية .. وهو الذي جعل لافونتين يقول كلمته الشهيرة :
« ان منطق الاقوي هو المنطق الذي يسود » .

التحق بمدرسة الحربية الخاصة سنة ١٩٠٩ تحت رقم ١١٩ .. وتخرج عام ١٩١٢ وكان ترتيبه الثالث عشر من بين ٢١١ ضابطا وجاء في التقرير الذي كتب عنه : « جندي ذو قيمة حقيقية من شأنها ضمان احلى آمال المستقبل .. انه جدير بكل ثناء » .
ولكنه على الرغم من ذلك ونظسرا لارائه الجريئة التي تغالف آراء اساتذته ولم يحصل الا على تقدير « جيد » الامر الذي حرمة من الالتحاق بكلية اركان الحرب .

اشترك دييجول في الحرب العالمية الاولى وجرح في ١٥ افرس ١٩١٤ في موقعة دينان ، وفي عام ١٩١٦ جرح للمرة الثانية في موقعة ميثيل ، ثم جرح للمرة الثالثة والاخرة الى ان وقع في الاسر مرتين وسجن لمدة عامين .

وفي عام ١٩٢١ عين معلما لمادة التاريخ العربي بمدرسة الحربية الخاصة التي كان قد تخرج فيها .. وعرف « بالجندي المثقف » لكثرة اطلاعه في الفلسفة والادب والشعر وعلم النفس .. وكان اول كتاب ألفه هو كتاب « انشقاق الصلوة » الذي صدر في عام ١٩٢٤ .

وفي سنة ١٩٢٩ عين دييجول قائدا عاما للقوات المرابطة على ساحل بيروت .. ومنذ هذا التاريخ وحتى عام ١٩٣١ زار دييجول مصر والعراق وسوريا ولبنان .. وهي الزيارات التي طبعت في ذاكرته ذكريات لا تنسى كان لها اثرها فيما بعد في سياسته ازاء هذه المنطقة وهي السياسة التي تقوم على التفاهم والصداقة والاحترام المتبادل .

الطبيبى والاشروع لن يسمنر ولن يوم .. ذلك ان الزمن هو العلاج الفعال لثل هذه المشكلات المستعصية وان حدث ذلك على المدى الطويل » .
واخيرا يجريه استنكار فرنسا للعدوان الأمريكى الظالم على فيتنام والاندونان الاستعماري الفاشم على الدول العربية خطوة أخرى نحو سياسة الاستقلال الكامل وعدم الانحياز والعمل بمبدأ الجهاد الحقيقى .

هذه هي خطوط العرض في سياسة دييجول الجديدة .. وهذا هو موقف فرنسا الليجولية من العالم : الحياد الايجابي وعدم الانحياز واتشاء كتلة رابعة في اوروبا قوية وقادرة ..

نخلص من هذا كله الى ان فرنسا تقضى فترة رئاسة دييجول الجديدة وهي مطمئة بتقدير ما هي حلوة في اختيارها لمن سيخلف دييجول .. هذا اذا لم ينتخب في المرة القادمة .. هذا الحل نفسه هو الذى أدى الى تأجيل فوز اليسار وهو الذى لن يتبدد الا اذا أعلن اليسار من برنامج اصلاحى مصحوب ب ضمانات التنفيذ .. سواء ظل اليسار مثقفا على مرشح واحد او عاد الى تعدد الاحزاب وتعدد المرشحين .

فرنسا تنظر اذن الى مستقبلين .. مستقبلها القريب الذى هو في يد دييجول ومستقبلها البعيد الذى قد يصبح في يد اليسار !

فما هي الاملاخ العامة في حياة دييجول او ما هي بصمات حياته على صحيفة الحياة الفرنسية ؟

دييجول هو شارل - انفريه - جوييه - ماري دييجول الذى ولد في ٢٢ نوفمبر سنة ١٨٩٠ بمدينة ليل الفرنسية شارع براكيس رقم ٩ .. اوفده أبوه هنرى دييجول الى بلجيكا لاستكمال دراسته .. فكتب وهو في السادسة عشرة من عمره شعرا يقول



وفي سنة ١٩٣٤ أصدر مؤلفه الثاني « حول الجيش النظامي » وهي السنة التي قتل فيها الاسكندر الاول ملك يوغوسلافيا والتي عقدت فيها الاضافية الفرنسية - السوفيتية بموسكو .. وظهر ثالث مؤلفات ديجول « فرنسا وجيشها » قبيل الحرب العالمية الثانية ، وبعد شعور قليلة من صدور هذا الكتاب كان هتلر قد احتل ميونيخ وبراج ثم سائر انحاء تشيكوسلوفاكيا ، الامر الذي دعا الي عقد اتفاقية ألمانية - سوفيتية بموسكو في ٢٣ أغسطس ١٩٣٩ .

وفي عام ١٩٤٠ عين ديجول نائبا لوزير الدفاع الحربى والسندني .. وهو العام الذي اجتمع فيه بتشرشل لأول مرة .. وهو ايضا العام الذي حكمت فيه المحكمة العسكرية الالمانية على ديجول بالسجن لمدة اربع سنوات وبدفع غرامة قدرها مائة فراك .. وبعد شهر واحد من صدور هذا الحكم انقضت المحكمة العسكرية الالمانية مرة اخرى وحكمت على ديجول بالامدام ..

وفي أغسطس ١٩٤٢ التقى ديجول بتشرشل في القاهرة وبعد هذا اللقاء بأشهر قليلة وردت أنباء تفيد دخول الجيش الالمانى السادس مدينة ستالينجراد ..

وفي ٢٧ مايو ١٩٤٣ تخلصت الجزائر من أعداء فرنسا وعين ديجول رئيسا لوزارتها المؤقتة .. ثم دخل ديجول تونس في ٢٨ يونيو ١٩٤٤ الى أن تحررت باريس في ٢٤ أغسطس .. وعند اجتماعه بتشرشل مرة ثالثة أكد له رغبته استقلال أوروبا عن الولايات المتحدة واقامة وحدة تجمع شمل الدول الأوروبية .. وهنا قال له تشرشل عبارته المعروفة : « في كل مرة كان على أن أخاطر فيها بينك وبين روزفلت فاني أخاطر ووزفلت » .

وجاء عام ١٩٤٥ مليئا بالأحداث .. الأحداث الخاصة بديجول والاحداث الخاصة بالعالم .. ففي ١٢ أبريل مات روزفلت .. وفي أغسطس التقى ديجول بترومان وألقت الولايات المتحدة قبيلتها اللدوية على كل من هيروشيما وناجازاكي فسلمت اليابان وأسدل الستار نهائيا على حرب هتلر العالمية .. وفي ١٣ نوفمبر انتخب ديجول رئيسا للوزارة الفرنسية المؤقتة .. ولكنه سرهنا ما استقلال من الوزارة في يناير ١٩٤٦ .

وجاء عام ١٩٤٩ هو الآخر بعدلين رئيسيين بالنسبة لسنوات ما بعد الحرب .. أولهما قيام جمهورية ألمانيا الاتحادية في ٥ مايو ، وثانيهما

قيام جمهورية الصين الشعبية
في اول أكتوبر .. وبعد ثلاث سنوات قامت لودة يوليو المصرية فاستقطت الملكية واعلنت الجمهورية وغدت مفتاحا للثورات التحررية التي سادت المنطقة العربية والقارتين الأفريقية والآسيوية وصعدا من دول أمريكا اللاتينية وهي الثورات العظيمة التي انطلق العالم الثالث يتحقق بها حريته واستقلاله ! .

وفي عام ١٩٥٤ أصدر ديجول الجزء الأول من « مذكرات الحروب » .. وهو المصام الذي بدأت فيه حرب التحرير الجزائرية (أول نوفمبر) .. وبمدها بصامير وقع العدوان الثلاثي الفاسم على مصر وكانت فرنسا في ذلك الحين احد أطرافه .

اما عام ١٩٥٩ فهو العام الذي انتخب فيه ديجول لأول مرة رئيسا لجمهورية فرنسا الخامسة وذلك عن طريق « الجمعية الوطنية » .. وهو العام الذي منع فيه الرئيس ديجول الشعب الجزائري « حق تقرير المصير » .. وصدر القرار الجمهورى باستقلال الجزائر في ٣ يوليو ١٩٦٢ ، فأنهى بذلك الحرب الاستعمارية الفرنسية في الجزائر وأعطى الفرصة لثوارها في امتلاك زمام الحكم ودعم

الشرق الاوسط

فى نظر

سياسة

العرب

بسكانها ، وليس على أرضها ثقافتا عربية امتدت آلاف السنين ، إن تلك الدول إذ تحفظ لسياساتها فاتها تقتصر في تخليطها أن ليس في بلاد الشرق الاوسط ناس احياء ، وكل ماالى الأمر عند تلك الدول أن هذه المنطقة ميدان للتنافس فيما بينها ؟ وأنى لأعريف شامخا :
انه لو تبلور الهدف الذى تستهدفه الدول الغربية الكبرى تجاه الشرق الاوسط في كلمتين ، لكان هو

كتب هارفى هول ذات يوم مقالا فى «مجلة الشرق الأدنى» التى تصدر فى أمريكا ، مقالا يصف فيه سياسات الدول الغربية الثلاث : إنجلترا وفرنسا وأمريكا ، تجاه الشرق الاوسط ، فقال انه كما تلتقى القارات عند الشرق الاوسط ، فلكذلك تلتقى المصالح العسكرية للدول الكبرى الغربية ، فهذه الدول - مع اختلافها فى الخطة - تتشابه فى حساباتها بأن هذا الشرق الاوسط بلاد غير مأهولة

« المظلمة يصنعون أنفسهم غسما
يمسرون كيف يستغلون من
الأحداث دوسا يتصرفون بمقتضاها
على طول الطريق »

الوحدة العربية والوحدة الأفريقية
والساعة ينصب كبر في قيادة العالم
الثالث وسيادة الدول الاشتراكية
ودول علم الإنجاز .



وفي يوليو ١٩٦٦ قام الجنرال
ديجول بزيارته الشهيرة للاتحاد
السوفيتي والتي توجها بالبيان
المشترك الذي طبع على العالم يعلن
توطيد العلاقات الودية بين فرنسا
والاتحاد السوفيتي .. فكانت مفاجأة
سعيدة للدول الاشتراكية ودول العالم
الثالث والدول المحبة للسلام في
الوقت الذي وقعت فيه هذه المفاجأة
وقع الصاعقة على كل من الولايات
المتحدة وبريطانيا والدول العربية
المتحيزة !

وفي ٢١ يونيو ١٩٦٢ قرر ديغول
سحب الأسطول الفرنسي من شمال
الأطلسي كما قرر عدم الاشتراك في
الطلف الانجلو - أمريكي للتصاوغ
اللدري .. ولقد شرح ديغول الأسباب
التي دجها الى اتخاذ هذه القرارات
الحاسمة فبين أنها الطريق الحقيقي
نحو استقلال فرنسا ونحو تحقيق
عدم انحيازها لمسكر دون الآخر ونحو
تدعيم حيادها الإيجابي آزاد العالم
كله وما يتعرض من مشاكل وأزمات .

أما سنة ١٩٦٤ فهي السنة التي
قرر فيها ديغول الاعتراف بالصين
الشيوعية وتبادل السفراء معها ..
ومنذ ذلك الحين عرف ديغول بأنه
« آسان أكثر منه فيلسوف حوب » .

وفي سنة ١٩٦٥ تم انتخاب رئيس
الجمهورية في فرنسا لأول مرة من
طريق الانتخابات العامة وليس من
طريق الجمعية الوطنية .. وانتخب
ديغول رئيسا للجمهورية للمرة
الثانية .. وقال كلمته الشهيرة :

ولعل هذا الموقف الديقولي
الشجاع هو الذي يدفعنا مباشرة الى
موقفه الرائع في هذه الأيام التي
يميشها العالم .. أعني موقفه من
أزمة الشرق الأوسط والصندوق
الاسرائيلي الاستعماري على العرب ..
هذا الموقف الذي أبعد فرنسا نهائيا
عن طريق الاحلاف والمؤامرات الغربية
الأمريكية ، وزادها اقترابا من الاتحاد
السوفيتي والصداقة بالدول العربية
ودول العالم الثالث .

تجرى بلاد الشرق الأوسط في الملاحم
اتباها لاهداف لهم ولا ارادة .

لكن هذا الاستعمار الغربي بأشكاله
المختلفة مصره الى فناء ، لانه بنى
بناؤه على خطأ جسيم ، وهو قنه
بان بلادنا أرض خلاء لا حضارة فيها
ولا ثقافة ولا تاريخ ولا مستقبل .. انه
ان الأثور من الفسور ، حين أمسك
بقلمه يخط أرض فلسطين ليصير

ان تجعل من هذه المنطقة القليلة
« مستبدا » و « صديقا » بالمعنى التي
يطلقونها على هاتين الكلمتين ، أما
« الاستتباب » عند سياسة الدول
الكبرى فمعناه ان يستقر القديم
الشرق الأوسط على هواهم ، وكل
حركة تحدى مفسدة لذلك الهوى
متسهم فهي في تميرهم عسسيان
وغوفاتية وشغب ، وأما « الصداقة »
عند أولئك السياسة ، فهي كذلك ان

وعده المشوم للصهيونيين ، اتعاجاب
سائلا سالفه حينئذ : وماذا انتصانع
بأهل هذا البلد ؟ بقوله : وهل
لهذا البلد أهل ؟
وأما الجواب على سؤال هذا
الماقون ، وأما تصحيح الإوهام التي
تلقب يروجس الاستعمار الغربي
بمختلف أشكاله ، فهو مايفسطع به
العرب في هذه الرحلة الشالورة من
حياتهم .

الاستعمار

صانع التخلف الاقتصادي

دراسة في النظام الاقتصادي والاجتماعي الأمريكي . وصدر الكتاب عن دار النشر الأمريكية « منشلي ريفورس » المعروفة باتجاهاتها اليسارية .

وقد أحدث هذا الكتاب بعد صدوره ضجة كبيرة في الأوساط العلمية وتناولته كتب كثيرة لكتاب كبير صدرت بعده بالدراسة والتطبيق ، واستشهدت بالكثير من فقراته . ويقول أوسكار في كتابه « الاقتصاد السياسي » (المجلد الأول) ، « ان كتاب باران يعد حتى الآن العرض الماركسي المتسق الوحيد لمشكلات نظرية النمو الاقتصادي » .

مفهوم الفائض الاقتصادي

ويقدم الدكتور باران في كتابه اول تحليل نظري من وجهة نظر اشتراكية لظاهرة التخلف الاقتصادي . ومفتاح هذا التحليل وحجر الزاوية فيه هو مفهومه عن الفائض الاقتصادي . ويقول شارل بتليم في كتابه « التخطيط والتنمية » :

للاستاذ بول ا . باران ، كتاب عن « الاقتصاد السياسي والتنمية » (اخرجت دار الكتاب العربي ترجمته العربية) يلقى أمامنا ضوءاً شديداً على التخلف الاقتصادي في افريقيا وآسيا بصفة خاصة ، ما علته ؟ كيف حدث ولماذا حدث ؟ بحيث ينتهي القارئ الى صورة واضحة عما جنته أيدي المستعمرين في هذا الميدان .

ظل مؤلف هذا الكتاب يشغل منذ عام ١٩٤٩ حتى وفاته في عام ١٩٦٤ منصب استاذ عام الاقتصاد في جامعة ستانفورد الأمريكية ، وبدأ بعد أحد العلماء الاجتماعيين الاشتراكيين الأمريكيين القلائل الذين قاموا بالتدريس في جامعة أمريكية كبيرة .

وقد ظهر الجانب الأساسي من أعمال باران العلمية في شكل أبحاث ودراسات ومقالات نشرت في المجلات المتخصصة . وبعد كتاب « الاقتصاد السياسي والتنمية » مساهمة باران الأساسية في علم الاقتصاد . وقد صدر له بعد وفاته كتاب آخر ، بالاشتراك مع زميله بول م . سوزي ، لايل أهمية تحت عنوان (الراس المال الاحتكاري .

● شرح الاقتصاد الماركسي قبل باران نظرية النمو تاريخيا ، وبخاصة الانتقال من الإقطاع الى الرأسمالية ومن الرأسمالية الى الاشتراكية ، ولكنه لم يشرح نظرية التخلف ولم يقدم تفسيراً شاملاً لحالات المجتمعات التي تخلف عن النمو .

● ان الكونز التي اتبعت خارج أوروبا بواسطة النهب السافر والاستعباد والقتل ، تدفقت على البلد الأم وتحولت هي نفسها الى راسمال .

● ان القامة اقتصاد اشتراكي مخطط شرط ضروري ولا غنى عنه لتحقيق تقدم القصادى واجتماعى ، وفى هذا المجال تكون نمطية المفاهى الاقتصادية الاحتمالى الخطوة الأولى والعاصمة .

أحمد فؤاد سليم

تخلف من النمو ، كما اقتصر دوره على وصف بعض حالات التخلف مثل تأثير الاستعمار والاستغلال والنهب الاستعماريين على البلاد المستعمرة ، كما كانت دراسته لهذه الحالات وصفية أكثر منها تحليلية .

وكان فضل باران على العلم الاقتصادي هو توفيره لأول مرة نظرية متكاملة لظاهرة التخلف تركز على مفهوم الفائض الاقتصادي . ويميز باران ثلاثة أشكال رئيسية للفائض الاقتصادي :

١ - الفائض الاقتصادي الفعلى ، ويعرفه باران بأنه الفرق بين الانتاج الفعلى الجارى للمجتمع واستهلاكه الفعلى الجارى ، فيتطابق بذلك مع الادخار والتراكم الجاريين ، ويتجسد فى كل الأصول التي تنضاف الى ثروة المجتمع فى اثناء الفترة المعنية . ويفرق باران هنا بين سلع الاستهلاك وبيع الانتاج ، لا على أساس الصفات المادية للأصول وإنما على أساس وظائفها الاقتصادية .

٢ - الفائض الاقتصادي الاحتمالى ، ويعرفه باران بأنه الفرق بين الناتج الممكن فى ظل ظروف

» ان تحليلات بول باران (للفائض الاقتصادي) تمثل مساهمة أساسية فى تقدم الفكر الاقتصادي « .

ويقول باران ان الاقتصاد الاكاديمى قد أهمل طوال قرن ونصف مشكلات التنمية أهلاً كاملاً ، على الرغم من أن علم الاقتصاد قد ولد قبل قرنين من الزمان من خلال معالجة قضايا التنمية . فهذه القضايا كانت محور البحث فى الاقتصاد الكلاسيكى الذى اهتم مفكره بتحليل القوى التي لعبت دوراً فى التقدم الاقتصادي ، وبإدانة العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تموق فى عهدهم تنمية الموارد الإنتاجية ، ويتأكد ان التقدم الاقتصادي إنما يرتكز بالقضاء على المؤسسات القطاعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عفا عليها الزمن .

ولقد شرح الاقتصاد الماركسي قبل باران نظرية النمو تاريخياً ، وبخاصة الانتقال من الإقطاع الى الرأسمالية ومن الرأسمالية الى الاشتراكية ، ولكنه لم يشرح نظرية التخلف ولم يقدم تفسيراً شاملاً لحالات المجتمعات التي

فهو من ناحية يتضمن عناصر فائض القيمة التي تسمى « الاستهلاك الفوري للرأسماليين » ، ومن ناحية أخرى تتضمن ما لا يمكن تغطيته بمفهوم فائض القيمة : الناتج الضائع بسبب البطالة أو سوء استخدام الموارد الإنتاجية .

٣ - الفائض الاقتصادي المخطط ، ولا محل له الا في تخطيط اقتصادي شامل في ظل الاشتراكية ، وهو الفرق بين « الناتج الأمثل » في ظل ظروف الاستخدام « الأمثل » المخطط لكل الموارد الإنتاجية المتاحة ، وبين حجم « أمثل » للاستهلاك يختاره المجتمع . ومحتوى عبارة الأمثل لا تحددها اعتبارات الربح ، وإنما تمثل تقديراً مدروساً لجماعة اشتراكية يوجهها العلم والعقل ، ويصدر حجمها عن خطة رشيدة تعبر عما يرغب المجتمع في إنتاجه واستهلاكه واستثماره في وقت معين .

ويقول باران ان الاقتصاديين يصرون على مطابقة الفائض الاقتصادي بالأرباح الناتجة حصائياً ، ولو كانت هذه المطابقة مشروعة لما كانت هناك حاجة الى استخدام مصطلح « الفائض الاقتصادي » ، فالأرباح ليست سوى مجرد الجزء الظاهر من جبل الجليد العائم مع وجود جزئه الآخر مختفياً عن العين المجردة .

التنمية والفائض الاقتصادي

ويوضح باران ان معدل واتجاه التنمية يتوقفان على حجم واسلوب استخدام الفائض الاقتصادي ، اللذين يتحددان بدورهما بدرجة تطور القوى الإنتاجية وبشكل العلاقات الاقتصادية الاجتماعية المترتب عليهما وبنظام تملك الفائض الاقتصادي الذي تحدده تلك العلاقات . وبكفي أن نبرز هنا أن الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية كان يمثل تغيراً جذرياً في أسلوب استخراج وطريقة استخدامه وبالتالي في حجمه . فقد نشأت عنه إمكانيات هائلة للاستثمار ، كما أطلق المنظوم العنان لريغتهم في تحقيق الأرباح ، وأصبح الفائض الاقتصادي يتكون من جزء أقصى من الناتج الأقصى ، وظهرت اعتبارات تدعو الى الحد من التبدد والاسراف ، كما توافر في المستلم الجديد للفائض الاقتصادي الاعتدال في النفقة والرغبة في الاستثمار وذلك لان نظام المنافسة كان يرغبه على التراكم وعلى الاستثمار في التجديدات كي يتمكن من البقاء داخل حلقة المنافسة . وكان ارتفاع رجال الأعمال من أصول متواضعة الى

طبيعية وتكنولوجية معينة والمساود المتاحة للاستخدام ، وبين ما بعد استهلاكاً ضرورياً ، وهو يظهر في الأشكال الآتية : (أ) الاستهلاك المخطط للمجتمع ، وهنا يؤكد باران أن عملية تحديد مكونات هذا الفائض وطبيعة هذا الاستهلاك إنما تمس نفس أسس الاقتصاد البورجوازي ، ومن ثم يتجاشأها الاقتصاديون البورجوازيون بكل الطرق الممكنة - (ب) الفاقد بسبب وجود عمال غير منتجين ، وهنا يرى باران أن التعرف على أمثال هؤلاء العمال مهمة أكثر تعقيداً ، والإحاطة بها كمياً أقل سهولة . ويبدى الاقتصاد البورجوازي معارضة حازمة أزاء أية محاولة لاجراء تمييز بين العمل المنتج والعمل غسير المنتج ، إذ يمكن لهذا التمييز أن يصبح أداة فعالة للنقد الاجتماعي وأن يغلب بسهولة ضد النظام نفسه . ويتكون هذا الفائض بشكل عام من العمل الذي يترتب عليه ناتج السلع والخدمات التي يعزى الطلب عليها الى الظروف والعلاقات الخاصة بالنظام الرأسمالي ، والتي تختفي في ظل نظام اجتماعي قائم على الترشيد . (ج) الفاقد بسبب التنظيم المدد غير الرشيد للجهاز الإنتاجي ، وهو يهبط بالناتج الى مستوى أقل بوضوح مما يمكن الحصول عليه باستخدام نفس القدر من الموارد البشرية والمادية . ومن صوره الناتج المهدر نتيجة الاستخدام غير الكافي لوفورات الحجم الكبير والمؤسس على التنسيع غير الرشيد في المنتجات والذي يؤدي الى الزدواج والتعارض وعدم الكفاءة . ويقابل التبدد المتسبب عن الصغير غير الرشيد في أحجام المشروعات التبدد في المشروعات الاحتكارية التي لا تبالي بخفض التكاليف الى الحد الأدنى أو بزيادة الكفاءة الى الحد الأقصى اعتماداً على تمتعها بمواقع احتكارية . ثم هناك التكاليف العمومية الثابتة المرتفعة لدى شركات المساهمة (مثل مرتبات المديرين الضخمة التي يحصلون عليها بسبب صلاتهم ونفوذهم) . كذلك لا ينبغي إغفال الأصل الاحتكاري الذي يصعب تبينه ، وإن كان أعظم الأصول قيمة وأهمية ، وهو المادة البشرية التي تسحق في طاحونة الشركات الكبيرة ، طاحونة التحقير والإنسداد والتجهيل . (د) الفاقد بسبب فوضى الانتساج وتقص الطلب ، وهو شكل بالغ الدلالة لفهم عدم المتولبة في النظام الرأسمالي .

ويؤكد باران ان تحقيق الفائض الاقتصادي يستلزم تغيرات عميقة في هيكل المجتمع .

ويختلف مفهوم الفائض الاقتصادي الاحتمالي عند باران عن مفهوم فائض القيمة عند ماركس .

الثروة والنمو يفسر ميلهم الى الادخار والمعمل المفضي . وكان تحقيق « الروح الرأسمالية » مصحوبا بانتشار المبادئ الأخلاقية للمتطهرين (البيوريتان) القسائية على نظام من القيم الاجتماعية ارتقى فيه التدبير والاندفاع نحو التراكم الى مستوى الجدارة السامية والفضيلة العليا .

ويشير باران الى ان التقدم الاقتصادي ، بالطريقة التي تم بها في الغرب ، لم يكن يمكن ان يحدث الا على حساب الشعوب المستعمرة ، ينهب ثرواتها وتدمر حضاراتها وأخضاع أسواقها لطلبات التنمية لديه . ويتساءل باران لماذا لم يوجد في هذه البلاد تقدم على طريق التنمية الرأسمالية المألوف في الغرب ، ولماذا كانت الحركة الى الامام فيها بطيئة او متعذرة تماما ، وبجيب على ذلك بأنه كان يوجد في قطاعي المصالح الرأسمالي ، المتقدم والمتخلف ، أسلوب للانتاج ونظام اجتماعي سياسي اصطلح على اجمالهما تحت اسم الاقطاع . وقد دخل هذا النظام في مرحلة معينة من تطوره فترة من التفكك والتحلل متفاوتة العنف والأمد . ويمكن اعتبار العمليات التالية ، مع خطر المبالغة في التبسيط ، سمات بارزة للاتجاه العام لهذه الحركة : (1) ضغط شديد على المستغلين بالزراعة وعمليات طرد جماعية لهم ، وبالتالي ظهور قوة عمل صناعية احتمالية . (2) انتشار طبقة التجار والحرفيين مصحوب بنمو المدن . (3) تراكم رأس المال في ايدي الطبقة الرأسمالية الصاعدة . وبشكل التقاء هذه العمليات الشرط الذي لا غنى عنه لانبثاق الرأسمالية ، وان كانت العملية الثالثة هي اكثرها أهمية استراتيجيا .

وفي أوروبا الغربية كانت التراكمات التجارية كبيرة بشكل خاص بسبب موقعها الجغرافي وأمكانية التطوير المبكر للملاحة واندفاعها للحصول على المنتجات المدارية والمنتجات النفيسة لهارات الشرق . وكان لهذه الثروة الميل التراكمي المعتاد .

التخلف الاقتصادي في آسيا وأفريقيا

ولقد كان من المتوقع ان يؤدي اتصال بلدان آسيا وأفريقية المتزايد مع دول أوروبا الغربية المتقدمة علميا وتكنولوجيا الى تسهيل الحركة الى الامام بالنسبة لها . ولكن الأمور لم تسر في الواقع

في هذا الطريق ، بل خلفت أوروبا الغربية بقية العالم وراءها . وليس ذلك صدفة بآلة حذل ، او راجعا الى خصائص عنصرية لدى الشعوب المتخلفة ، وانما تعدد فلا يحكم طبيعة التطور في أوروبا الغربية نفسه ، وبفضل آثار وطبيعة تفلظها في العالم الخارجي .

وفي هذا الصدد يمكن التمييز بين تأثير دخول أوروبا الغربية في أمريكا الشمالية (واستراليا ونيوزيلندا) وبين تأثير دخولها في آسيا وأفريقية . ففي الحالة الأولى قدم ابنائها والرأسمالية تجرى في عروقهم ، ودخلوا فراغات اجتماعية كاملة ، ونجحوا في اقامة مجتمع خاص بهم على تربة بكر حقا . لذلك كان المجتمع الذي اقيم هناك ، منذ بدايته ، رأسماليا في هيكله لا تعوقه اغلال الاقطاع وحواجزه ، واستطاع بفكر واحد ان يكسر نفسه لتنمية موارده . وكانت القبة الوحيدة هي السيطرة الأجنبية التي امكن التغلب عليها سريعا . بيد ان من اقتحموا الاجزاء الأخرى كانوا يفتقدون تطلمات لا تعدو ان تكون نشدانا للمصلحة وانغماسا في مجالات نشاط ليست شيئا آخر غير النهب والسلب . وكانوا يعقدون الغرم سريعا على استخلاص أكبر قدر من المكاسب والعودة الى أرض الوطن . وهكذا انغمسوا في نهب مريح او نهب مقنع بظلال رقيقة من التجارة . يقول ماركس ان « الكنوز التي اغتصبت خارج أوروبا بواسطة النهب السافر والاستعمار والقتل ، تدفقت على البلد الأم وتحولت هي نفسها الى رأسمال » . وبذلك زادت هذه الكنوز كثيرا من الفائض الاقتصادي متاح لأوروبا الغربية ، وآل الجزء الأكبر منها الى أيدي الرأسماليين الذين استخدموها في اغراض الاستثمار ، فكانت بمثابة دفعة هائلة الى أعلى لتطور أوروبا الغربية .

أما بالنسبة للبلاد المنهوبة فكان اثر هذه الأساليب رهيبا للغاية ، فقد انفجرت بقوة مدمرة في الحركة البطيئة لمجتمعاتها القديمة ، وعجلت من سرعة عملية تخطل هيكلها السابقة للرأسمالية ومن سرعة عملية تقويض النماذج القديمة لاقتصادها الزراعي ، وفرضت عليها تحولات الى انتاج السلع القابلة للتصدير . وادى الاستيلاء الفوري على الأرض وتعرض الحرف للمنافسة الساحقة الى خلق مستودع هائل من المعصاالم المعوزين . وبينما أسرع ذلك بانضج بعض متطلبات التطور الرأسمالي فيها عاق نضج متطلبات أخرى . فقد أدى القضاء على نصيب كبير من فائضها الى نكسة خطيرة لتراكم رأس المال فيها ، وادت المنافسة إلى خنق

صناعاتها الناشئة . وبذلك حرف التطور المرتقب عن مجراه وشوه وشلت حركته بحيث يلائم اغراض الرأسمالية الغربية .

وليس افتراضا محضا ما نتقده انه بديل لما أوقته الرأسمالية الغربية بجميع البلاد المتخلفة . ويمكن رؤية هذا بوضوح في تاريخ البلد الآسيوي الذي نجح في الإفلات من مصير جيوانه ، وفي بلوغ درجة عالية نسبيا من التقدم الاقتصادي . وأنه لأمر معقد وبسيط في آن واحد أن نجد تفسيراً للمساو التاريخي الذي انفردت به اليابان دون جميع البلاد الأخرى في العالم المتخلف اليوم . وترجع بساطته الى ان اليابان هي البلد الوحيد في آسيا وأفريقية الذي أفلت من التحول الى مستعمرة والذي أتاحت له فرصة التطور القومي المستقل ، ويرجع تعقيد الى أن اليابان كانت نقطة التقاء موفقة لعدد من العوامل التي أعطت اليابان فرصة الانفتاح المحظوظ . ولقد أدت نجاة اليابان من الغارات الأجنبية الى انقاذها من التطرف في مشاعر الكراهية ضد الأجانب ، وهي المشاعر التي عطلت انتشار المعرفة الغربية في البلاد الآسيوية الأخرى . وكان التهديد بالتفلفل الغربي بمثابة منشط دائم لتنمية اقتصاد اليابان لما كان يتطلع من إقامة الصناعات الاستراتيجية لتدعيم القوة العسكرية .

الشروط الكلاسيكية للنمو

ولقد حالت الطريقة التي اقتضت بها الرأسمالية التطور التاريخي للبلاد التي تعد متخلفة الآن دون تجسيد ما أسماه المؤلف « **الشروط الكلاسيكية للنمو** » . فبالنسبة للشروط الأولى (الاستخدام الكامل للموارد الإنتاجية المتاحة) فإنه لا يستخدم سوى القليل من مواردها البشرية والمادية . أما بالنسبة للشروط الثاني (توافر مستوى الأجور - ويرتبط به مستوى من الاستهلاك - يسمح بذهاب أكبر نصيب ممكن من الدخل الإجمالي الى الفئات الاقتصادية) فقد تحقق كاملا ، ولذلك فإن الفائض الاقتصادي فيها ، بينما هو صغير من الناحية المطلقة ، يمثل نسبيا من الناتج الكلي لا يقل ، أن لم يزد ، عن نظيره في البلاد المتقدمة . ولكن التباين يكون عميقا وحاسما بالنسبة للشريطين **الثالث والرابع** المرتبطين بأسلوب استخدام الفائض الاقتصادي ، وهما الوصول الى أقصى نصيب يعاد استثماره من الفائض الاقتصادي وإتاحة منافذ للاستثمار المجزي .

فهناك يستأثر أصحاب الأراضي ومقرضو النقود والى حد ما الدولة بالفائض الاقتصادي الذي يتصير من القطاع الفلاحي في الزراعة . أما الفائض الاقتصادي الذي يتحقق في الضياع الكبيرة التي تدار كمزرع رأسمالية باستخدام العمل الأجير فهو على أهميته الكبيرة يتمصه الاستهلاك المفرط لطبقة كبار الملاك التي لا تجد ما يجذبها الى توظيف دخلها في تحسين الأراضي أو ميكنة الزراعة . وهذا الاتجاه غير الرشيد تغذية العادات والتقاليد الخاصة بالضياع ويشجع عليه ارتفاع ثمن المعدات الزراعية وانخفاض أجور العمال الزراعيين وبطء تحقق غلة رأس المال المستثمر في الزراعة . أما ما يتبقى لدى أكثرهم اعتدالا في النفقة فيستخدمونه في عمليات الاقتراض بسبب ارتفاع أسعار الفائدة ، ومن أجل الاستحواذ على أراضي إضافية . وبذلك يظل جزء كبير من الفائض الاقتصادي مجرد فائض احتمالي يمكن استخدامه في الاستثمار .

أما الفائض الاقتصادي من القطاع غير الزراعي فيذهب الى جيوب أربع فئات متميزة وأن كانت وثيقة الارتباط هي : (١) التجار ومقرضو النقود والوسطاء ، (٢) الانتاج الصناعي ، (٣) المشروعات الأجنبية ، (٤) الدولة .

والفئة الأولى لا تسهم بشئ يذكر في الإنتاج الإجمالي وترتكز معيشة أفرادها في جزء منها على تحويلات التاجر الذي تمتلكه الطبقات الأخرى . ولا يقل دالة أن رأس المال الذي يتراكم على أيدي أعضائها لا يذهب الى الانتاج الصناعي وإنما يستخدم في مجال التداول حيث غلة المبادلات الفردية أعلى ودورة النقود المستخدمة أسرع .

أما بالنسبة للمشروعات الأجنبية فاجمالي الأجور التي يحصل عليها العمال المحليون ضئيل للغاية بسبب انخفاض الأجور ، ولأن الميكنة العالية تجعل عددهم ليس كبيرا . أما المناصب العالية فيشغلها أجانب يهيئون جزءا كبيرا من رواتبهم الضخمة في بلادهم الأصلية ، وكذلك الأرباح التي ينقل معظمها الى الخارج .

أما الفائض الاقتصادي الذي تحصل عليه الفئة الرابعة (الدولة) فيختلف مقداره من بلد لآخر ، وبخاصة من حيث الموقع الاقتصادي للإيرادات الحكومية والطرق التي تجمع بها . وينشأ معظمها من الضرائب والرسوم على الصادرات والعائدات التي تدفعها المشروعات

في هذه البلاد انما يعيل الى التركيز في مهن التوزيع والتصدير والاستيراد والمضاربات المقاربة واقراض النقود .

التنمية وزيادة السكان

وتنظر بدعة غيرها الى الزيادة في عدد السكان كتمية كاداه في طريق التنمية . وهنا يشير باران الى ما تجمع عليه الدراسات من ان : (أ) البلاد « الفقيرة » بغض النظر عن كثافتها السكانية وعن ملكيتها ل موارد قنية ، (ب) المستعمرات قد تكون بها كثافات سكانية أقل وموارد أغنى من البلاد « الأم » ، (ج) وجود علاقة مباشرة بين مستويات المعيشة والتصنيع ، (د) البلاد « الفقيرة » يجمع بينها عامل مشترك واحد : هو انها متخلفة صناعيا وان مواردها تستغل بطريقة استخراجية لصالح السوق الرأسمالية العالمية . ولذلك فان ما يسمى عادة سباق بين السكان وموارد الطعام قد يكون من الأفضل أن ينظر اليه على أنه سباق بين السكان والتنمية الاقتصادية ، لان الأخيرة وحدها بإمكانها أن تحل كلاً من جانبي ما يسمى مشكلة الاحتفاظ السكاني . ويمكن أن يقال انه مع ارتفاع مستويات الاستهلاك ، وسيكون الميل بالنسبة لمعدل المواليد في الأمد الطويل هو الهبوط : فالتزواج يرجأ بقى الوقت ، وحجم العائلة بعدد من واقع التبصر وباستخدام وسائل منع الحمل .

ويرى باران أن إقامة اقتصاد اشتراكي مخطط شرط ضروري ولا غنى عنه لتحقيق تقدم اقتصادي واجتماعي في هذه البلاد . وفي هذا المجال تكون تعبئة الفائض الاقتصادي الاحتكامي الخطوة الأولى والحاسمة . ويحقق نوع ملكية الرأسماليين وأصحاب الأراضي جزءا من هذه الخطوة . بيد أن الأمر يتعقد كثيرا عندما يتخذ هذا الفائض شكل عمال غير منتجين من جميع الأنواع فالأفراد الذين يضارون بسبب اختلاف الهيكل الاقتصادي والاجتماعي الذي يدعم وجودهم (النوادي الليلية والفنادق والمآثر الخ) ، لا يكونون بالضرورة ممن يمكن تحويلهم الى أعمال بديلة ، ولذلك يصبح كثير منهم عبئا على النوث العام ، أو يجدون وظائف يحصلون منها لأسباب خيرية على أجر يزيد كثيرا على اسهامهم الفعلي في الناتج الاجتماعي .

ومع ذلك فلا يتوقع باران أن تحدث زيادة كبيرة في الاستهلاك الجماهيري والفائض الاقتصادي

الأجنبية ، كما في حالة البلاد المنتجة للبترول ، وكذلك من الضرائب غير المباشرة والاصصدار التضخمي للنقود . وتختلف طرق انفاقها حسب نوع الحكومة في البلاد المختلفة .

ومن ذلك يستخلص المؤلف نتيجة هامة وهي ان اللعبة الرئيسية امام تطور هذه البلاد ليست النقص في رأس المال ، فما يتقصها هو الفائض الاقتصادي الفعلي . والفائض الاقتصادي الذي يمكن أن يتاح للاستثمار كبير المقدار فيها جميعا ، سواء من الناحية المطلقة أو من زاوية نسبته الى دخولها القومية ، مما يكفي لبلوغ معدلات نمو عالية . وما يترض هذه المعدلات اساسا هو الطريقة التي يستخدم بها هذا الفائض ، فهو يمتص بواسطة اشكال مختلفة غير منتجة يمددها المؤلف في دقة وتفصيل . وبذلك يقدم ردا حاسما على الدراسات غير الاشتراكية التي تزعم أن هذه البلاد تعاني نقصا في رأس المال يشكل عبء رئيسية في طريق تقدمها .

فكرة الموهبة التنظيمية

ويشير المؤلف الى بدعة أخرى تنشرها الدراسات غير الاشتراكية لا تكل عن تفسير تأخر البلاد المتخلفة على أنه بفعل بعض القوى الأبدية . وفي هذا الإطار تدخل الناحية التي تندب افتقارها الى « موهبة المنظم » ، بحيث ينبغي الاعتماد في توفيرها على الغرب ، والتي تؤكد الدور الحاسم الذي يلعبه « المنظم الخلاق » في دفع التقدم الاقتصادي . والحقيقة أنه في كل أجزاء العالم وكل مراحل التاريخ كان يوجد رجال طموحون راغبون في « التجديد » وفي السير في المقدمة . وفي المراحل والاماكن المختلفة قدمت هذه الصفوة الفرسان ورؤساء القبائل والرؤساء الروحانيين وأمراء التجسار والمغامرين والمستكشفين ورواد العلم ، وأدت اخيرا الى ظهور المنظم الرأسمالي الذي ينظم الانتاج الصناعي أو يملك ناصية فن المال . وكل ما هنالك أن هؤلاء الرجال قد حولوا « عبقريتهم » ، عند لقاء تاريخي معين ، الى تراكم رأس المال . ولا شك انه توجد في البلاد المتخلفة وفرة في قدرة المنظم ومشكلة مقدرة المنظم فيها شبيهة بمشكلة الفائض الاقتصادي ، فهي تتشكل ليس من عدم كفاية ما يتوافر منها بقدر ما تتشكل من طريقة استخدام المتاحة منها . كل ما في الأمر أن المشروع الرأسمالي

الفصلى فور وقوع الثورة . فما قد يتسبب مما يصاحب الأزمة الثورية من فوضى واضطراب يمكن أن يؤدي لا إلى عرقلة هذه الزيادة فحسب ، بل إلى هبوط حاد في كليهما . ويتوقف عمق هذا الانهيار وأمدته على مدى مقاومة الطبقة الحاكمة وعلى مدى نضج القوى الثورية . وعلى أية حال فتمثل هذه المصاعب والاحتكاكات مجرد ظاهرة انتقالية تبلغ الدعاية المعادية للثورة كثيرا في طول أجلها .

وما قد يعتمد عليه انطلاق التوسع الاقتصادي في جميع البلاد التي صاحبت الثورة الزراعية فيها الثورة الاجتماعية ، هو استرداد الفائض الذى تمتص الزيادة في استهلاك الفلاحين - الذين يزرعون للاستهلاك الذاتى - جانباً كبيراً منه . ويقابل ذلك عادة بمقاومة مريرة من جانب الفلاحين الذين تصبروا لتوهم من الربح والضرائب الجائرة ، والذين لم يصبهم سوى تحسن طفيف في مستوى معيشتهم . ويتطلب استيعاب هذا الجانب من الناتج الاجتماعى داخل العلاقة العامة للاقتصاد القومى تصفية الزراعة القائمة على الاستهلاك الذاتى كشكل رئيسى للنشاط الزراعى ، وذلك بتحويلها إلى زراعة جماعية . ويؤدى هذا التحويل إلى تدمير أساس مقاومة الفلاحين « لامتصاص » الفائض الاقتصادى ، وإلى إمكان تحديد النصيب من الناتج الزراعى الذى يستهلك فى المزرعة ، وضبط استهلاك المزرعة من ألسع غير الزراعية ، وتقسيم الناتج بطريقة توفر أقصى استثمار ممكن في انتاج الناتج المادى .

التنمية بين الزراعة والتصنيع

وبحث باران مسألة ما اذا كان ينبغي تحقيق التنمية من خلال التصنيع أم بزيادة انتاجية الزراعة ، بالنظر إلى الزراعة في شكلها السائدتين : مشروع المزرعة الرأسمالية الواسعة ، والزراعة القائمة على الاستهلاك الذاتى . ويقول ان هذه المعضلة تصبح لا معنى لها بالمرة في مجتمع اشتراكى ما دام التقدم غير قابل للتقسيم وما دام تحقيق الانسجام بين قطاعى المجتمع - الصناعة والزراعة - يشكل شرطاً أساسياً للتنمية السريعة والصحيحة . فنمو الصناعة هو الذى يمد الزراعة بالوسائل التكنيكية لتنميتها وبالضمانات الاستهلاكية اللازمة لسكان الريف ، وتوسيع الزراعة هو الذى يوفر الطعام لقوة العمل المتزايدة والمواد الأولية للصناعى المتزايد .

وبالعالم باران كذلك مسألة اذا كان ينبغي تحقيق هذه التنمية من خلال التوسع في صناعات السلع الانتاجية (**الثقيلة**) ، أم من خلال التوسع في صناعات السلع الاستهلاكية (**الخفيفة**) ، أى كيفية توزيع الدخل القومى بين الاستهلاك والفائض الاقتصادى . وهو يؤكد خطورة توجيه الاستثمار نحو هدف دون الآخر وضرورة المحافظة على النسب السليمة بينهما ، وهى المهمة الملقة على هاتق سلطات التخطيط . والأخطاء هنا قد تسبب أجهادا اقتصاديا وسياسيا شديدا وتعرض انجاح خطط التنمية للخطر .

كما يتناول مسألة ما اذا كان ينبغي أن نختار لبرامج التنمية في البلاد المختلفة أساليب الانتاج ذات كثافة المال العالية أم أساليب الانتاج ذات كثافة العمل العالية . وهنا يهاجم الرأى الذى يرجح استخدام الأساليب الأخيرة استنادا إلى وجود فائض كبير من سكان الريف يؤدى تحويلهم من حالة البطالة « المقنعة » إلى بعض المهن البديلة إلى زيادة في الناتج الإجمالى . ولكن هذا التحويل



براك
في بليد

يعرض التحف الجديدة للفنون الجميلة في الهال في الوقت الحالى عددا كبيرا من أعمال الفنان الكبير جورج براك ، وهى تتناول أعماله فى الرسم والتصوير .

الزاخرة للتقدم العلمى والتكنيكى ، ومن ثم تنهض بمستوى الرفاهية بمعدل بطيء للغاية .

وبالتالى فان ايعاز الاقتصاديين غير الاشتراكيين باعطاء الأفضلية لهذه الأساليب ليس سوى حلقة هامة فى الحملة الذائعة للتدليل « علميا » على أن البلاد المتأخرة ينبغي أن « تسير الهونا » (أو ألا تسير أصلا) فى اتجاه التصنيع والتنمية الاقتصادية .

هذا قليل من كثير مما تناولته هذه الدراسة الممتازة من موضوعات هامة هى ولا شك فى مقدمة القضايا المطروحة للبحث فى البلاد النامية ، وتشكل شاغلا أساسيا للمسؤولين وللراى العام فيها ، وبخاصة فى بلد كالجمهورية العربية المتحدة يمر الآن بمرحلة الانتقال الى الاشتراكية ويمسك التصنيع المهمة الأساسية الملقاة على عاتقه .

احمد فؤاد بليغ

يتطلب تزويد العمال المحليين بمعدات انتاجية تكفى على الأقل لانتاج ما يلزم حياتهم ، والا فلن يعدو مجرد اعانة استهلاك مما يقلل من الفائض المتاح للمجتمع لأغراض الاستثمار . كما سيتطلب هذا التحويل نفقات معينة على الاسكان والخدمات وما شابه ، مما يجعل هذه الأساليب تتطلب اتفاقا من رأس المال بالنسبة للوحدة من الناتج ، وكذلك توسعا فى الصناعات الاستهلاكية ، أكبر مما تتطلبه الأساليب الأخرى . أى انها تودى الى ابطاء عملية التوسع وانخفاض معدلات النمو الاقتصادى . ولا تترك الأساليب المتطلبية لانتاج الجرارات والمعدات الكهربائية وآلات وعدد الورش الخ سوى مجال محدود للاختيار بين هذين النوعين من الأساليب . وعلى ذلك فان البلاد المتخلفة يمكنها أن تصنع ، وعندئذ يتعين عليها أن تستفيد من المزية الوحيدة التى منحها لها التطور التاريخى وهى إمكانية الأخذ من المنجزات العلمية والتكنيكية فى البلاد الأكثر تقدما - أو أن تتخلى عن التصنيع وتظل قائمة بالفتات القليل من فئات المائدة

والمعروف عن براك أنه عاش لفترة طويلة من عصره تحت سماء النورمانديا ، وذلك فى فترة صباه ولى ياكورة شبابه ، كما أنه اختار فارانجيل مرفدا له بعد مماته وهى الأرض الضخمة بالنسبة له فى حياته .

ولعل أهم ما فى هذا العرس هو ما يدل عليه من أن النورماندى التى رسمها براك قد ولدت بكاملها فى مصسنه ، وأنه اهتم بوجه خاص برؤيته الشخصية والوانه القوية الناصعة . هذا وقد جمعت اللوحات المروسة من المتحف الوطنى للفن الحديث فى ستراسبورج ومن سسان فروبيز وصالة مايجت وكلها تبرز



متانة التكوين عند براك فضلا عن قوة اتنايف . وقد يبدو - فى حالات عديدة - أن الرؤية الفنية عند براك مسطحة الأبعاد وأنها تحتاج الى المزيد من التعمق ، ولكن الحقيقة أن براك إنما

براك أمام
الشاطئ ١٩٢٦

يسع الوانه ببساطة وتقالية مما قد يعطى هذا الانطباع . ان الألوان الغالبة واللوحات المطبوعة على الحجر وهى لفعية التكوين تليد أن براك لم يكن يعتبر أعماله الصورة جزءا من الفن التقليدى .

الفردية في المجتمع الحديث

الفرد هو أساس كل فلسفة ومرجعها ، ولكن الفرد يعيش في مجتمع وله علاقات بغيره من الأفراد ، وهو يتنازل عن كثير من رغباته ومصالحه في سبيل غيره من الناس . فالفرد اذا نظر الى نفسه فقط والى مصلحته الخاصة وآثر نفسه على غيره فانه يتبع ما يسمى في الأخلاق بالأنانية ، واذا سعى الى تحقيق حريته وابداء رأيه في حكم الدولة التي يعيش فيها سعى ذلك بالحرية السياسية ، واذا سعى الى تحقيق ذاته والنظر الى نفسه محورا يدور حوله الفكر والمعرفة فهذه هي الذاتية الفردية ، ولا جرم ان الكيان الحقيقي المحسوس الذي لا يمكن انكاره هو الفرد أولا فلسفيا وسياسيا واقتصاديا ونفسانيا وأخلاقيا . اما اذا ذهبنا الى الجانب الآخر ونظرنا الى المجتمع باعتبار ان له كيانا مختلفا عن كيان الفرد ظهرت عندنا الان من المذاهب الاجتماعية التي تقابل المذهب الفرد ، وهذه المذاهب الاجتماعية لها خصائصها فلسفيا وسياسيا واجتماعيا ونفسانيا وأخلاقيا . وعلى رأس هذه المذاهب الجارية في العصر الحاضر الاشتراكية .



انعكاس البيئة على نفسه : فحاجاته بسيطة وهو يستطيع أن يرحل من مكان إلى آخر طلباً للعيش من الصيد والقتل ، فلا سلطان لأحد عليه ، ويستطيع أن يرحل إلى أي مكان يشاء ، فأرض الله واسعة . ولم يختلف الحال في البيئة الزراعية إلا قليلاً ، فقد احتاج الإنسان مع الزراعة وضبط الري إلى شيء من التضامن بين الأفراد لتنسيق الجهود لتحقيق مصلحة كل فرد من جهة ومصلحة المجتمع ككل من جهة أخرى ، وإذا لم يحدث هذا التضامن لبناء الجسور وشنق الترع وتخزين المحاصيل وحماية الدولة من العدوان الخارجي ، وإنشاء حكومة لضبط الأمن وفرض المنازعات واحقاق الحق وأجراء العدل بين الناس ، فلا جرم تنهار هذه الأمة وتفتك وتنحل ، ويعود الأمر بالخسارة على كل فرد ، **فالصالح العامة تقتضي ألا ينظر الفرد إلى نفسه بل أن يضع عيناً على نفسه والعين الأخرى على المجتمع .**

إلا أنه في المجتمعات الزراعية منذ أن تحضر الإنسان وانتقل من مرحلة الرعي إلى مرحلة الزراعة إلى ما قبل عصر الصناعة ، فإن الفرد كان له كيانه واستقلاله ، ويظهر ذلك في المهن البدوية ، فقد كانت جميع الصنائع بدوية من الغزل والنسيج إلى صناعة الأبنية والتجارة والحداثة ، وسائر الصنائع الأخرى ، وفي صناعة هذه المصنوعات ضرب من الخلق أو الإبداع يحقق فيه الفرد ما يتصوره . وبمقدار ما تكون هذه الصناعة بدوية ممتازة بمقدار ما يسعد بنتاج صنعتها ، **والحق فإن الفرد ليس ما هو إلا أن يكون مجموع منتجاته ، وإلا كان كما يقال في الفلسفة صورة فارغة بغير مادة ، أو شكلاً بغير مضمون .**

وهذا الإنتاج هو الذي يميز فرداً عن فرد ، إذ لا يمكن أن يتشابه ما يصنعه فلان وما يصنعه فلان الآخر ، بل أكثر من ذلك لا تشابه صناعة فرد بعينه في وقتين مختلفين ما دامت الصناعة بدوية . وكل مثل ذلك من النتاج الفكري والأدبي وعن السلوك العملي الذي يسمى أخلاقاً ، فهذه كلها مظاهر خارجية لوجود الفرد وكيانه .

فلما انتقل الإنسان من مرحلة الزراعة التي طبعها حضارته بضعة آلاف من السنين إلى مرحلة الصناعة والآلة منذ القرن الثامن عشر وبوجه خاص منذ هذا القرن الذي نميت فيه ، تغيرت الاقتصاديات ، واشتدت حركة التصنيع ، وحلت الآلة محل يد الإنسان الخسلة بتفكيره ، العاكسة لمرآجه ، وأصبحت المنتجات التي تيسر

دكتور أحمد فؤاد الأهواني

والفردية مذهب يعطى للفرد قيمة ذاتية أعلى من قيمة المجتمع . وقد كانت المذاهب الفلسفية منذ القدم حتى الآن متارجحة بين هذين القطبين ، الفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى . وبعض هذه المذاهب تكون متطرفة وبعضها الآخر يكون معتدلاً ، **فقد يبلغ المذهب من التطرف الحد الذي يقلو في قيمة الفرد مضحياً بمصلحة المجتمع ، أو التطرف في قيمة المجتمع إلى الحد الذي يلغى كيان الفرد ، ولكن كثيراً من المذاهب سمت إلى أحداث نوع من التوازن بين الفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى بحيث تتحقق للفرد حريته واستقلاله ومبادئه ، كما يتحقق للمجتمع مصلحته وتقدمه ورفقه .**

الفردية قديماً :

والفردية تاريخ طويل ، ففي القديم ، وبخاصة في المجتمع البدائي ، وبوجه أخص مجتمع الرعي كان الفرد ينعم باستقلال شديد وحرية واسعة ولا يرضى أن يتنازل عنها ، وهذا أثر من

الأنما المفكرة الشاعرة المريدة الوجودية ، ومن هنا ذهب ديكرت الى قوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » وذهب غيره الى البدء بالشعور أو الإرادة . أو الوجود ، كاسحاب الوجودية .

والوجودية بوجه خاص تعد رد فعل شديد على هذه المذاهب الحديثة التي أرادت أن تلقى الفرد في سبيل البقاء على المجتمع ، فصاحت بصيحتها المشهورة أنا موجود ، ومن وجودي ينبع كل شيء لا من وجود المجتمع . انه الوجود الأسود الخاص ، وجود الفرد الحر الذي يحقق كيانته ، وبشكل حياته كما يهوى الى الدرجة التي ظن بعض الناس أن الوجودية تعادل الفوضى ، أي أن يتصرف المرء كما يشاء بصرف النظر عن التوافق مع المجتمع الذي يعيش فيه والنزول على ما فيه من عرف وعادات وتقاليده .

وهذه النزعة تسمى أخلاقيا بالأنانية أو الأنانية بمعنى أن كل واحد من الناس يسعى الى إثارة نفسه على غيره ، وإلى النظر الى مصلحته الخاصة بصرف النظر عن مصالح الآخرين ، فهو يحاول أن يثبت نفسه وأن يحطم غيره اذا وقف الغير في سبيل أطماعه ، بل قد يذهب الى أكثر من هذا فيحطم المجتمع نفسه اذا لم يجد في هذا المجتمع ما يشبع أنانيته .

استقلال الفرد ومصلحة المجتمع :

ان النظر الفلسفي يقتضى أن يتخذ المفكر بداية يعتمد عليها ويبدأ منها . ولا يمكن للمفكر أن يتجاوز عن الفرد ، فهو اللبنة الأولى التي يصدر منها كل تفكير ، وتنبع منها كل معرفة ، ويقوم عليها كل مجتمع ، وتاريخ الإنسانية منذ وجد الإنسان حتى اليوم لا يمكن أن يلقى الفرد ، سواء أكان ذلك في مرحلة الصيد والرعى ، أم في الزراعة ، أم في طور الصناعة والتصنيع . **ولكن المشكلة الحقيقية هي مشكلة التطرف في الفردية أو الاعتدال في هذه النزعة حتى لا يتصادم الأفراد ، ولا تتصارع الإرادات في داخل المجتمع ، بل يسير الأفراد جنباً الى جنب في انثلاف وتعاون وأنسجام كمجموعة من الأنعام المختلفة ولكنها تكون في نهاية الأمر لحناً واحداً جميلاً ، وبحيث يكون لكل فرد كيان واستقلال وحرية وإرادة ، فكيف إذن يمكن تحقيق هذه الغاية ، وبخاصة في هذا العصر الذي نعيش فيه ، وهل يمكن أن تصلح نظرة الاسلام الى الفرد وإلى المجتمع وإلى العلاقة بينهما ، في الوقت الحاضر ، كما كانت صالحة منذ ظهور الاسلام .**

أحوال المعيشة تعمل على نطاق أوسع بالآلات ، وبستعملها معظم الناس بحيث أوشكت الصناعات اليدوية المتميزة بالمهارة الشخصية أن تزول ، وكادت الفردية التي كانت طابع الإنسانية أن تمحي تحت ضغط هذا الإنتاج الآلي الضخم ، **فالإنسان في القرن العشرين يسير سيراً حثيثاً نحو نظم اجتماعية تكاد تختفي فيها الفردية ، ونحن نعني بالفردية أن يكون للفرد قيمة ، وأن يكون صاحب حرية ، وأن يكون مصدر مبادأة وابتكار .**

الفردية والجماعية حديثاً :

ولكن هذا الاتجاه الحديث الذي قد يسمى اتجاهًا جماعياً أو اشتراكياً يخشى منه أن تضع معالم الفرد ، وأن تفقد مع هذه المعالم ما كان ينعم به الفرد من حرية ، وهي أكثر الأشياء التي يعتز بها ، وما كفاح الإنسانية الطويل إلا سعيها وراء هذه الحرية التي أضحت مع التوسع في التصنيع ، ومع استخدام الآلات وهما وساربا ، بعد أن كانت في النظام القديم حقيقة وواقعا .

وقد ظهرت فلسفات منذ القرن الثامن عشر وبخاصة منذ القرن التاسع تسمى الفرد ذاتا ، وتسعى الى تحقيق هذه الذات ، وإلى اعتبار أن إبراز الذات الى حيز الوجود هو الغاية الأخيرة لحياة الإنسان ، وقد يسمى بعض المفكرين هذه الذات « الأنانية » أو « الإرادة » ، ولا مشاحة في الأسماء ، ولكن المقصود هو إثبات هذا الجانب المعنوي من الفرد الذي يسمى « نفسا » أو « أنا » أو « ذاتا » أو « أنية » باعتبار أن الفرد كل يتكون أو يتربك من نفس وبدن ، من أنا وجسم ، وأن الذي يملك المرء أن يعرفه وأن يتصل به هو هذه





من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نذكر مذهب **أفلاطون** لحل هذه المشكلة التي عرضناها وصورتها وهي **استقلال الفرد من جهة في حريته وإرادته وفي فكره ، ومصلحة المجتمع من جهة أخرى** ، ذلك أن أفلاطون كان له رأى بسطه في الجمهورية وبعد أساس نظريته الفلسفية في ذلك الكتاب ، فهو لا يبلغ في النظر إلى الفرد بحيث يلقى المجتمع ، ولا يتطرق في النظر إلى المجتمع بحيث يلقى كيان الفرد ، فكلاهما وجهان لشيء واحد . ومن أراد أن يعرف الفرد من هو ، فينبغي أن ينظر إليه من خلال المجتمع ومن أراد أن يعرف المجتمع فلا بد له أن ينظر إلى الأفراد ، ثم مصلحة المجتمع أو المدينة الفاضلة تقتضى أن يوضع كل فرد في مكانه المناسب ، العامل والزارع والصانع والجندي والعالم والفيلسوف كل أولئك لهم مكانهم في المجتمع ، وإنما يأتى الفساد من تولى الفرد ما لا يحسن . وكل فرد ينبغى أن يهيا للحياة بضرب من التربية تعده لأن يشغل منصبه في المدينة وأن يحسن القيام به ، وقد قيل **أن جمهورية أفلاطون شيوعية غير أنها تختلف ولا شك عن الشيوعية الحديثة اختلافا بينا جوهريا لأن الشيوعية الحديثة تعتمد على امرين أساسيين :** الحياة الاقتصادية على أساس الفرد كما أنها أساس المجتمع ، وأن المجتمع الفاضل هو الذى يتفانى الأفراد فيه ويضخون بأنفسهم في سبيله . فليس للفرد مكان في المجتمع الشيوعى نظريا . ومن هنا الفيت الملكية الفردية ، والأمير الثانى اتباع منهج خاص هو الجدل الذى يقابل بين الأفراد وبين الطبقات حتى ينتهى الأمر إلى سيادة الطبقة العاملة وعندئذ ينتهى الصراع ، ولكن كلا الشيوعيتين اتضح عدم صلاحهما للتطبيق ، وأفلاطون نفسه اضطر إلى العدول عن جمهوريته أو شيوعيته إلى القول بنظام جديد صوره في محاوراة القوانين بحيث تكون السيادة للقانون الذى ينبغى أن يفسخ له كل فرد ، والشيوعية الحديثة اتضح أنها غالت كثيرا في التضحية بكيان الفرد ولذلك اضطرت إلى إفساح المجال أمامه لشيء من الحرية ، بل الحرية الاقتصادية ، فأصبح الفرد يمتلك ملكية خاصة وله هذا الحق ، ولكن إلى حد محدود . ومع ذلك لا يزال التفسير الجدلى موجودا بالنسبة لصراع الأفراد بعضهم مع بعضهم الآخر ، وصراع الطبقات ، وصراع الأمم . وهذا ضرب من تفسير الوجود الإنسانى ، إذ لا شك أن الحياة تقوم على التنازع ، ليس ذلك في المجتمع الإنسانى فقط ، بل في الطبيعة أيضا ، وقد صور **داروين** في نظرية التطور هذا التنازع وقال بمبدأين أساسيين هما :

تنازع البقاء أو الصراع بين طرفين على البقاء ، والمبدأ الثانى هو البقاء للأصلح ، غير أن الأغلب أن هذين المبدأين ينظر إليهما من جهة الأنواع والأجناس لا من جهة الأفراد ، ومن جهة المجتمع الإنسانى عندما طبق مذهب التطور عليه كان التفسير أيضا منصرفا إلى الأجناس البشرية لا الأفراد كأفراد ، وإنما يمكن القول بأن ما يصلح على الأقوام والشعوب والأجناس البشرية يصلح أيضا على الأفراد ، فانهم يتصارعون ويتنازعون والبقاء للأقوى والأصلح .

نحن اذن عندما نحاول أن نفسر حياة الفرد تفسيرا فلسفيا في القرن العشرين لابد لنا أن نأخذ في الاعتبار هذه المذاهب الجديدة القائمة بالفعل في الوقت الحاضر ، المذهب الوجودى ، والعلمى ، والاقتصادى ، والتطورى ، والإسلامى . ويبدو أن **الذهب الاقتصادى القائم على العلم هو صاحب السيادة من جهة الواقع** . فعالم اليوم يسير سيرا حثيثا نحو التضخم السكانى بحيث أصبحت الأرض تضيق بمن عليها ، وأضحت الموارد الغذائية أقل من أن تفى بحاجة جميع الناس ، ومن هنا أصبحت المجاعات تهدد الأفراد . وفي هذه الحالة بالذات وهي حاجة الفرد إلى الطعام إذا عصفه الجوع ينابه تبرز فرديته بروتزا حادا ، وتسوقه غرائزه الباطنة وتشرى عن كل مثل أملى وعن كل أخلاق ولا يجد أمامه إلا نزعة واحدة هي التى تدفعه وهي النزعة إلى البقاء وهي التى



تفسر اخلاقيا بالآثرة ، وقد حدث في المجاعات التاريخية ان كان الناس يأكل بعضهم بعضا .

ويمكن تلخيص السمات المهيمنة على حياة الإنسان في العصر الذي نعيش فيه في عدة أمور هي : (١) التقدم العلمي الشديد (٢) التخطيط الوجه لهذا التقدم (٣) الاتجاه نحو الاشتراكية . الذي يهنا هو هذه السمة الأخيرة لأنها تعارض النزعة الفردية ، وليس الاتجاه نحو الاشتراكية واعلاء مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد مطلوباً لذاته بمقدار ما هو ثمرة ضرورة لهذه الرحلة التاريخية ، والسؤال الذي يعرض للذهن هو هل يمكن الاحتفاظ بحرية الفرد العزيرة عليه مع الأبقاء على مصلحة المجتمع وهل يمكن لبعض الفلاسفة المعاصرة حل هذه المشكلة وما موقف الاسلام منها .

الحل الاسلامي لمشكلة الفردية :

وما دام الانسان حراً وقد تقررت حرته ، فقد اصبحت الفلسفة الاسلامية المعتمدة على الكتاب والسنة فلسفة فردية ، لأن أساس الفردية هو حرية كل فرد في ابداء آرائه بوجه خاص . غير ان التطرف في هذه النزعة الفردية كما ذكرنا يؤدي الى ضرب من الفوضى ، ومن انهيار الصالح العام ، وقد كان الاسلام حريصاً منذ انزل على تحقيق هذه المصلحة العامة للمجتمع مع الاحتفاظ بفردية كل فرد في الوقت نفسه ، وتمثل براءة هذه الفلسفة الاسلامية في الاحتفاظ بهذا التوازن . **والحق ان الاسلام يبقى مصلحة الجماعة اولاً ، ومن هذه المصلحة تتحقق مصلحة كل فرد .** وقد جاء في الحديث ما فحواه : ان مثل المجتمع والفرد مثل جماعة ركبوا سفينة في عرض البحر ، ثم أخذ واحد منهم يخرقها ، فان تركوه بيعت غرقت السفينة وغرقوا ، وان وقفوا في سبيله انقذوا وانقلوا . ومعزى هذا الحديث ان الفرد ليس حراً ان يفعل ما يشاء ولكنه مقيد ، فليست الفردية في الاسلام ملازمة للفوضى ، وانما مقيدة بقيود شديدة تكاد تطفى كيانها وتضحي به في سبيل الدولة كلها .

وليست الفردية في الاسلام بمعنى واحد ، فهناك الفردية الدينية ، والفردية الاجتماعية ، والفردية السياسية ، والفردية الاقتصادية . والفردية الدينية تنظر الى الفرد كفرد وتؤكد ان في حياته أو بعد مماته ، فالفرد عندما يولد يخلق فرداً لا يعلم شيئاً كالصفحة البيضاء التي

سكتفى بالحل الاسلامي لمشكلة الفردية وعلاقتها بالصالح العام فنقول : ان الاسلام عندما انزل مثلاً في القرآن أولاً ، وفي سنة الرسول ثانياً ، لم يميز بين فرد ومجتمع . والقرآن ليس كتاباً فلسفياً بمقدار ما هو كتاب ديني مساوي ، وقد خاطب الله الناس في القرآن وسامعهم بأسماء مختلفة مثل الانسان وبنى آدم والمرء والناس والبشر . ومعظم هذه الأسماء تخاطب الفرد . فقله تعالى : يا ايها الناس ، أو المؤمنون والمؤمنات ، أو المسلمون والمسلمات ، أو بنو آدم ، انما هو خطاب لكل فرد . وقد يوهم قوله تعالى : « **الانسان** » انه يقصد النوع الانساني أو المجتمع وليس الفرد . وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه آخر ، اذ في بعض الاحيان يكون المقصود هو الناس كافة في كل زمان ومكان ، مثل قوله تعالى : « **وخلق الانسان ضعيفا** » أو في قوله : « **ان الانسان لظلم كفار** » . وفي احيان أخرى يكون الخطاب موجهاً للفرد ففي هذه الآية : وكل انسان الزمان طائرته في عنقه بقصد الفردية بمعنى الكلمة . على الجملة فردية كل شخص مؤكدة في الاسلام ، وذلك مما يترتب عليه من نتائج دينية . وتمثل هذه الفردية الدينية في أمور ثلاثة :

- ١ - حرية المرء في اختيار اعماله .
- ٢ - ثم مسؤوليته عن هذه الاعمال .
- ٣ - واخيراً ما يترتب على حرته ومسؤوليته من جزاء .

لم ينقش شيء عليها ، أو كالمجينة التي يمكن تشكيلها كيفما نشاء ، قال تعالى : والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون .

ثم عندما ينمو الفرد ويكبر يكتسب من الأعمال ما يجعله خاضعا للأحكام الدينية والأخلاقية بمقدار ما اكتسبت من خير أو شر . قال تعالى « كل امرئ بما كسب رهين » ، وقال : « لكل امرئ عنده ما اكتسب من الآثم » ، ثم بعد ذلك عندما يموت المرء يموت فردا ، ولكل فرد أجله ، قال تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » وقال : « ما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله كتابا مؤجلا » ، ثم بعد ذلك يبعث الناس أفرادا ، ويحاسب كل فرد على أعماله . وهكذا نرى أن الفردية على المستوى الديني مؤكدة تأكيداً واضحاً ، وإن العبادات الدينية المفروضة إنما هي مفروضة على كل فرد على حدة . وكل واحد من المسلمين لابد أن يصلي ، ولابد أن يزكي ، وأن يصوم وأن يؤدي الحج ، ولا تفنى عبادة شخص آخر عن عبادة شخص آخر ، فالذي لا يصلي عليه الله ، ولا يمكن أن يؤدي الصلاة عنه أبوه أو أخوه مثلاً . وهذا لا يعني أن هناك عبادات جماعية مثل صلاة الجماعة ، ومثل ظاهرة الحج التي هي ظاهرة جماعية ، ولذلك لا ينبغي الخلط بين النزعة الفردية وبين الظاهرة الاجتماعية . والحق أن الإسلام على المستوى الديني عندما يفترض أن كل فرد له كيانه الخاص وله حريته وله مسؤوليته وله جزاؤه ، فإنه في الوقت نفسه يحاول ألا يعزل الفرد عن غيره بل يسمى إلى تأكيد الصلة بين الأفراد بحيث تتلاشى هذه الفردية شيئاً فشيئاً ، وتبرز النزعة الاجتماعية . لذا قرر أن الصلاة في جماعة أفضل من الصلاة في غير جماعة ، لأن صلاة الجماعة يحس فيها الفرد باندماجه مع غيره . وكذلك الحال في الحج . وكذلك أيضاً في الزكاة ، فهي ضريبة اقتصادية تقرب بين الأفراد وينتهي به الأمر إلى المشاركة ، ومن هنا تنتقل إلى الفردية الاقتصادية والاجتماعية نعتي على المستوى الاجتماعي .

والفردية اجتماعياً قررها الإسلام وأكدها في علاقة كل فرد بغيره سواء في داخل الأسرة أو في المجتمع الأصغر أو في المجتمع الكبير . ونحن نجد أن علاقات الأفراد في داخل الأسرة قد نص عليها في الكتاب الكريم ، علاقة الزوج بزوجته ، وعلاقة الآباء بأبنائهم ، والأبناء بآبائهم انظر إلى قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه أحساناً » تجد أن الخطاب موجه إلى الفرد باعتبار أنه ابن من

الأبناء من حيث صلته بآبيه من جهة وبأمه من جهة أخرى ، وليست هذه العلاقات محدودة حداً دقيقاً رياضياً يمكن أن يقاس ، ولكنها تختلف من شخص إلى آخر ، ومن فرد إلى آخر ، وهي على الجملة في الإسلام علاقة رحمة فكل أب ينبغي أن يكون بأبنائه رحيماً ، ولكن هذه الصفة لها ظلال مختلفة بين الآباء حتى يقال إن الوالد قد يكون ظالماً لعدم تسويته بين الأبناء ، وهذه

التسوية تكاد تكون عسيرة أن لم تكن مستحيلة . وهذا أيضاً واقع بالنسبة لمن يتخذ أكثر من زوجة ، وهذا تفضع الفردية وتتأكد لأن القرآن قيد تعدد الزوجات بالعدل بينهن ولن يتحقق العدل المطلق ولو حرص الزوج على ذلك ، فالفردية في الأسرة واضحة في كل فرد على حدة إذ لكل شخص من أفراد الأسرة منزله ومكانته ووظيفته وعمله وواجباته ، وعلى الرغم من ذلك فإن الأسرة كيانها التي ينبغي أن يتنازل كل فرد عن جانب من فرديته لتحقيق مصلحة الأسرة ، وهذا الجانب يكون على ثلاثة مستويات ، المستوى الاجتماعي ، المستوى النفسي ، المستوى الأخلاقي . وهي

كلها تتبع في الإسلام من المستوى الديني ، والأغلب أننا حتى نتحدث عن الفردية فإنما نقصد منها الجانب الأخلاقي بوجه خاص ، ونعني بذلك الأثرة ، ولكن الإسلام عندما يؤكد الفردية يطالب كل فرد أن يؤثر غيره على نفسه سواء أكان ذلك الإيثار صادراً عن طبع وغريزة كما هي الحال في الأمومة التي تنبع من الغفظة . غير أن الإيثار المطلوب فلسفياً ليس الإيثار الفطري ، ولكنه الإيثار الذي يصدر عن الفرد بحريته وإرادته وثمرة تفكيره . ولذلك كانت النزعة الفاعلية في الإسلام هي نزعة الإيثار . فالإسلام على الجملة دين إيثار لا أثرة ، أو الأغلب فيه أنه دين اجتماعي وليس ديناً فردياً ، أو على أقل تقدير فإنه يفسح المجال للفردية وللجماعية ، كما يفسح المجال للأثرية وللغفيرة ، ولكنه أدنى إلى الإيثار منه إلى الأثرة ، قال تعالى في محكم التنزيل (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وقد سما الإسلام وانتشر واحتذب إليه الملايين من الناس لهذه الفلسفة الحكمة التي تحقق التوازن بين الفردية وبين الاشتراكية أو الجماعية . والإسلام

لم يبلغ الملكية بل قسرها وأكدها ، ولكنه قص اجنحة الملكية بأمرين ، الزكاة من جهة ، والميراث من جهة أخرى الذي يفتت الملكيات الكبيرة .

ولا نزاع أن الملكية حافز فردي أصيل لا يمكن اغفاله . هذا الملكية الجماعية أمر مثالي ولكن

مصلحة الدولة على حساب الفرد ، حتى اخذ
نجم الفردية في الاول .

والواقع ان هذه المشكلة هي مشكلة
الساعة ، ونعني : هل نجعل مصلحة الدولة أولا
ولا نعمل للفرد حسابا بازاء تلك المصلحة ،
او نستبقى الفردية كاملة وفي الوقت نفسه تتلاقى
مصالح الأفراد بمحض حريتهم أو يضرب من
التعاون أو بشكل ما من النظام السياسي الذي
يحقق مصلحة الدولة . ولكن الظروف التي أشرنا
إليها من قبل ، الاقتصادية والصناعية ، وسيادة
النزعة الآلية ، وازدياد عدد السكان ازديادا كبيرا
كل ذلك جعل الاتجاهات المعاصرة تقص اجنحة
الفردية حتى في الدول الغربية التي ورثت النزعة
الفردية وما يتصل بها من حرية كاملة للفرد
ومبادأة واستقلال .

ان الفرد في حياته الفطرية الأولية لا يميز
بين نفسه وبين المجتمع الذي يعيش فيه ، بل بين
نفسه وبين الطبيعة التي تحيطه ، فهو جزء من
المجتمع ومن البيئة على السواء ، ولا يشرع في
هذا التمييز الا عندما يدرك ذاته متميزة عن غيره ،
ولذلك كانت ظاهرة الوعي ، أي الشعور بذاته ،
أساسا جوهريا في ادراك الفرد لنفسه مستقلا عن
كل شيء آخر . ولا تتضح فكرة وعي الفرد بذاته
الا في وقت متأخر نسبيا من حياة الانسان ، لان
الطفل الحديث الولادة لا يشعر هذا الشعور ،
ولا يميز هذا التمييز ، حتى يشب عن الطوق ،
وبأخذ في التعلم وفي النظر . وكذلك فان الإنسانية
كلها لم تتضح فيها فكرة الوعي الا في العصور
المتأخرة المقارنة للحضارة والتقدم . ومن هنا
ظهرت في القرن التاسع عشر تلك الفلسفات
الألمانية المشتقة عن مذهب كانط والتي تعتمد على
مفهوم الوعي ، سواء وعي الفرد أو وعي المجتمع
باعتبار أن هذا المفهوم هو الغاية من البشرية وهو
المنفذ الى الوجود في آن واحد .

والفكر الاسلامي منذ ظهوره أكد مفهوم الوعي
وصلته بكل فرد ، ففي القرآن ان كل شيء في هذا
العالم يسبح بحمد الله ، ولكننا لا نشعر ، وان
الناس الذين يتكبرون وجود الله لا يشعرون . وقد
دعا الاسلام الناس الى التفكير والنظر ونبد
المعتقدات التقليدية التي كان آباؤهم عليها ، وأول
مرحلة من مراحل التفكير هي وعي المرء بذاته ،
وبفكره ، وبآرائه ، والا كان يأخذ الآراء تقليدا
واعتيادا ، لا نظرا واعتقادا عن اقتناع .

يصب على الفرد كفرد حين يعود الى غرائزه
الأولية أن يتسامى عن هذا التملك ، ولكن ينظر
الى الصالح العام ، وأن يكون عمله من أجل هذا
الصالح العام فقط . ومع ذلك فان هذه الفلسفة
الاسلامية تجعل الأرض وما عليها ، فكل ثروة
سواء أكانت نقودا أم أراضا زراعية أم مناجم تشتمل
على معادن ، أو على الجملة مصادر الثروة ، كل
ذلك ملك لله تعالى . وما الانسان الا خليفة الله
في أرضه ، فهذه الفكرة الدينية أو هذا المفهوم
الديني الذي يتسامى بكل ما هو موجود في العالم
الى الفكرة الالهية والذي يجعل المسلمين الحقيقيين
يتفانون في تحقيق الصفات التي تقتضيها الالهية
من حق ، أو عدل ، أو رحمة ، أو سلام ، كل
ذلك يطالب المسلم أن يتنازل عن فرديته وأن
يبحوها في سبيل الفناء في هذه الفكرة الالهية
ال مطلقة ، كما حدث فعلا في العصور الأولى من
الاسلام . وهذا القدر من التسامي بالفردية يصب
تحقيقه ، ولكنه وجد في بعض العصور مثل مصر
الشيخين بوجه خاص ، ولكن لم تكد تغيب هذه
النزعة المطلقة التي يتفاني فيها الفرد في الفكرة
الالهية حتى عاد الانسان يتمسك بفرديته ويؤثرها
أو يؤثر نفسه على غيره . وكلما ازدادت هذه
الفردية مع ازدياد الآثرة حدث انحلال في المجتمع ،
وحطت به الفرقة والانقسام ، وكثر فيه الفساد .

الفردية على المستوى السياسي :

وهنا ننتقل الى الفردية السياسية أو الفردية
على المستوى السياسي والتي هي النزعة الفلسفية
الأصلية من حيث ان ما يتيسر الى اللذين من
قولنا الفردية إنما هو هذا الاتجاه السياسي الذي
يجعل كل فرد من الأفراد يشارك مشاركة فعلية
في سياسة بلده حين يسدي رأيه في الحكم .
وتاريخ هذه الفردية قديم من أيام اليونان حين
كانت الحياة قائمة عندهم في مدن صغيرة مستقلة
مثل أثينا واسبارطة وكورنثة . فالدولة هي
المدينة ، وكان عدد السكان من القلة بحيث يتيسر
لكل فرد أن يشارك في حكم المدينة ، وبأن ينتخب
من يعمله في المجالس النيابية . ولا تزال هذه
النزعة الفردية التي تجل في السياسة موجودة
في كثير من الدول في الوقت الحاضر التي تأخذ
بالنظم النيابية التقليدية ، والتي تجعل الفرد هو
المحور الذي تدور عليه حياة الدولة . ولكننا نود
أن نذكر أن الاتجاهات المعاصرة في الحياة السياسية
أخذت تميل منذ القرن التاسع عشر الى تحقيق

هيئة واحدة ويشتركون جميعا في اجراء المباحث الفردية ، وينتصص لكل فرد منهم ناحية معينة ، حتى اذا انتهت هذه الهيئة العلمية المشتركة الى نتيجة كان من الصعب ان ينسب البحث الى واحد بسببه ، اللهم الا اذا نسب الى رأس الهيئة .

ان مثل الفرد في العصر الحاضر وهو يعمل عملا علميا مثل المصنوع المتصل بالجسم فالجسم مركب من اعضاء كثيرة كل واحد منها يؤدي وظيفة معينة ولا يكون الجسم جسما بفضو واحد منه فقط بل بسائر الاعضاء مجتمعة ، والحق فان تشبيه الفرد بفضو في كائن حي تشبيه صحيح يمكن ان يقضى على التنافع الظاهري بين الفرد من جهة والمجتمع من جهة اخرى او بين الفردية والاشتراكية ، فمن جهة لكل فرد وظيفة اذا نظرنا الى الفرد على المستوى الفردي ، ومن جهة اخرى هذه الوظيفة متصلة اتصالا وظيفيا بالمجتمع كله بحيث اذا نظرنا الى المجتمع على المستوى الاجتماعي رأينا ان الفرد ان هو الا عضو من اعضائه وجزء من كل . فالخلاف في حقيقة الامر صادر عن وجهة النظر لا عن الحقيقة في ذاتها .

والتربية مسؤولة الى حد كبير من حل هذه المشكلة التي اصبحت حادة في العصر الذي نميش فيه ، فان اشرب اخل يتبع فلسفة اشتراكية تعلى من شان المجتمع والدولة وتلفي كيان الفرد ، وان المفالة في هذه النزعة الاشتراكية تسلب الفرد انسانيته وكرامته . وايضا فان المفالة في الفردية لدى الدول الغربية تعطل التقدم العام للدولة ويؤدي في نهاية الامر الى كثير من الغرض على المستوى الاجتماعي ، ومن اجل ذلك اضطرت الدول الغربية نفسها الى الاتجاه نحو شيء من النزعة الجماعية بل والاشتراكية احيانا ، والحد من حرية الفرد ابقاء على المصلحة العليا للمجتمع وللدولة .

ونحن العرب بحكم التراث التاريخي الذي ورثناه عن الاسلام الذي يجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع تتحقق عندنا الفردية المتزنة السامية التي تحتفظ لكل فرد بكيانه وحرته ومبادئه وكرامته ، كما تحتفظ للأمة كلها بالمصلحة العليا بحيث يمكن ان يقال ان هذه الفلسفة العربية لا هي فردية خالصة ولا هي اشتراكية خالصة وهي صالحة تماما لعصر التصنيع الذي نميش فيه في هذا القرن العشرين .

هذه الفلسفة على الجملة تجعل تضحية الفرد بنفسه امرا واجبا .

احمد فؤاد الاهواني

ومنذ ظهور الاسلام حث على وجوب المعرفة المستندة الى الاطلاع بالقراءة والكتابة ، فكانت اول آية انزلت « اقرأ » ، واقتدى النبي اسرى بدر بتعليم عشرة من ابناء المسلمين القسراء والكتابة ، مما يدل على دفع الاسلام الافراد نحو الوعي ، ونحو ارتفاع سلم الحضارة . وقد ازدهرت الحضارة الاسلامية في القرون الاربعة الاولى ازدهارا شديدا ، فارتقت العلوم والآداب والفنون والصناعات بسبب اعتماد تلك الحضارة على الدين والأخلاق من جهة ، وعلى تنمية كل فرد بحريته من جهة اخرى .

فالتربية والتعليم المقصودان شرطان اساسيان في تكوين الفرد ، اما بان ينمو نحو الفردية واما بان يتجه نحو التناهي في المجتمع واعلاء كلمته . وقد درج الغرب على ابراز فكرة الفردية وبخاصة من الناحية السياسية ميراثا عن الفلسفة القديمة منذ عهد اليونان حتى اليوم ، وخضعت نظم التربية والتعليم سواء في مراحل الابتدائية والثانوية او في المراحل العليا وفي الجامعات لتنمية الفرد وتعيده ان يكون حرا مستقلا في ابداء رايه العلمي او السياسي على السواء ، وتاريخ أوروبا يدل على صراع بين هذه الحرية الفردية وبين السلطة الحاكمة وبخاصة سلطة الكنيسة في العصر الوسيط وفي عصر النهضة ، ولم يكن الامر كذلك في الشرق اذ كانت الحرية العلمية مكفولة ولكل فرد الحق في ابداء رايه العلمي بشرط ان يؤيده بالحجة المعقولة ، غير ان التطرف في النزعة الفردية يكون على حساب المجتمع فضلا عن ان الراي الفردي

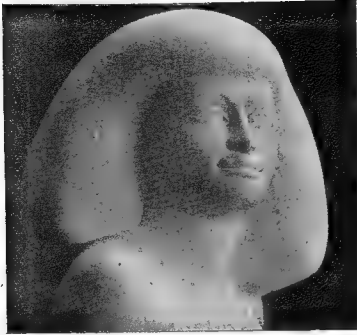
لا يكتسب قوة بذاته ان لم يكن مؤيدا بأراء الآخرين ، والملاحظ انه من الناحية الفكرية الخالصة تكسب الآراء قوتها ثمرة الاحتكاك بين المفسول ونتيجة تبادل الأفكار ولذلك ظهرت فلسفيا منذ القديم المدارس الفكرية التي تتبع عن الاشتراك بين جماعة من الفلاسفة او بين طائفة من العلماء ، فهذه مدرسة أرسطو مثالا المعروفة باسم « المشائية » فان آراءها الفلسفية هي نتيجة تعاون افراد المدرسة كلهم ، بحيث كانت الفلسفة المشائية تعبيرا عن آراء جماعة اكثر منها تعبيرا عن آراء فرد ، وقبل مثل ذلك عن مدرسة ابقراط الطبية فانها نتيجة آراء المدرسة كلها ابتقاط وحده ، ولا يزال هذا التقليد جاريا حتى اليوم فان العلم الخاص بالذرة في الوقت الحاضر يبحث طائفة من العلماء يجتمعون معا

مصحف عام
على وفاة
أنور عبد المولى

■ كان مثالا
للمصرى الصابر
الصامت الذى
يستغنى عما
الألم بالعمل
وسخر من الزينة
بالحق الفنى

مراس
الوحى
السلامة





صخرة مصر (تفصيل)

يوم .. هناك حيث تجتمع أمماته
الفنية في بيت السنارى .. في قبالة
البواب تمثال من القيم المصرية
الاصيلة : **المطاء والتشيت**
والديمومة .. المطاء السلامى الذى
يشتمل في الزهور التى حملها الفنان
تمثالاً آخر لمصرية تقف بأول المر
الحارجرى لبيت السنارى . مطاء
يشند في كل تماثيله الى الصدر .
وعلى موضع القلب كأنه يؤكد عمق
النفس المصرية وأخلاصها في الليل
والصباح .

هذا المر أو القيو يمثل الفترات
الحالكة التى مرت بها مصر والنس
خرجت منها أشد شقرة على صنع
الحياة المشرقة الباسمة بما أضفت
اليها التجربة القاسية ، وأضفت
من صفات المصلاية والمقاومة
والاصرار .

هذه الفترات الحالكة يمثلها الفنان
أنور أو يمثلها تمثاله القائم عند نهاية
القبو بأخطبوط وتنين يقابلهما من
الجانب الآخر في نفس التمثال مصرية
مجنحة تبغى الخلاص ولعقد الزم
عليه .. أنه استشراف مصر الى

الشمس والنيل والأرض .. المالم
الترنيسية التى استوحيتها حضارتنا
بفتونها وأدائها ومقاتلها وحكتها ..
على طول التاريخ .

**كان مثالا للمصرى الصابر الصامد
الذى يستطى على الألم بالعمل
ويسخر من الزيف بالظن الفنى ..
انه هو وحده الباقى .. واته
لكلك .**

قلما سمعته يتكلم وإن كان حديثه في
آثاره يمسأ على جوانب نفس فأنا
اسمعه من تمثال نفقة ، وأراه على
تمثال آخر بسمة فيها نور وأمل
وطيبة وإيمان وحسنان كبسة
« موت » زوجة آمون أو بسمة الفنانة
« نورتلى » في « أبو سمبل » .

**كان وديعا متواضعا وكان جم
الطبيخ .. انه كسنايل القمح في
حقولنا الخضر يقود لعين صخرة
نحيلة وفي كل سنيلة مائة حبة .**

زوته بعد وفاته لا حيث يوجد
الجم منه بل حيث توجد الروح ..
لم أؤده في قبره فالقبور لمأ الرحب
كما يقول أبو العلاء ولكن زوته في
محياء .. عشت بين تماثيله بعض

قطعة من مصر عادت الى حضن
الأرض السمره . ذهبت لتحميا ،
وحين ترجع سيكون المود احلى ..
فسوف تمتزج بلورات التراب وعبير
الأرض ، سوف تخصب التربة فتنبث
(الفنان) من جديد .. سوف تبث
في نبتة مصرية جديدة تشكل الفن
وتبدع الآخر . لقد كانت هي .. هذه
البسمة الغالية ، بلورة كامنة انبثقت
منها الأرض الطيبة المومودة بالنباء ..
بلورة غلظها جلور بعيدة ضاربة في
أعماق القدم فلما أينمت كان عظامها
طبا كالارض المصرية صافيا كالخبر ،
صافيا كالطهر ، طبا كالنهر ، غنيا
كالخائل ، رقيقا كالسمائل .

كان صورة من مصر

كنت معه في سقادة كائن في بيت
السنارى بين تماثيله .. وكنت أراه
في بيت السنارى فتنتقلى هذه
التماثيل عينها الى سقادة بآياتها
المتشعبة على الرمال وفي فئس
المابيد .. هنا وهناك نفقة من مصر
وقبس من روحها تجذب كالشعاع
وينبسط كالشرع يتحدث حديث
النبات فيه الورق والزهر والشم ..

حورس على مسكها وجعل كفه
تدأخل في كتفها أسلمه بكل الدفء
المتبعث من الصدر الرخام إلى نوم
عميق .

نام حورس وولت إيزيس ساهرة . أوممة ..

والآب الفنان في أنور صور الأوممة
صوراً شتى في تماثيل متنوعة ...
صورها حتى في الحيوان فالتمرة
المفرمة رقت ولأت عندما تدأخل
فيها صفارها فخضت جسمها كله
للصغار تسلقه وتلصق وجوهها
فيه .

صور أنور الأوممة في كل بهائها
ورومتها وعزها حين جعل من جلسته
الأم وحجرها شبه كرسي مكين وأجلس
عليه الطفل في رضا وسعادة ولكن ..
أنه عرش كبير يجلس عليه ملك
صغير .

صور الأوممة في الصنادة تجمع فيها
أم كيانها كله ليطل في لهفة على الصغير
السعيد الذي أغراه الحب الخالد
بالعبث والدلال فتشبت بأمه في
وثوق الموشوق الذي لا يرد له رجاء .

صور الأوممة على أعتاب الستين
وهد فرغ الزمن من حفر أخايدده على
الوجه الناضر أو الذي كان ناضراً
وتسامت رأسها ابتهاج البكر في
وجهها الصبح وعد بمشاركتها
المستولية الفضة .

لقد طوف أنور بالقصص القديم
في تماثيل « آدم وحواء » وفي تماثيل
يوسف يفزع من الخطيئة ويرتفع
عليها .

في فن أنور كالفن الفرعوني :
الأجسام المشرقة ، والتقباع الفكر
والقوة والتقدم على التطبيق بالتقاء
الرأس الإنساني بجسم الأسد وجناح
النسر . في فن أنور كالفن الفرعوني
مولد الشروق وأغراق الحياة .

فن أنور كالفن الفرعوني الحجر
فيه يتحول إلى نور وديف .

الخلاص لم العمل له الذي يرمز اليه حورس يمتطي جيوئاً .. بداية الانطلاق .

بداية الانطلاق في التمثال وبداية
الانطلاق في المكان نفسه فيعد القيو
فناء وأسع تطل عليه سماء زاهية
وشمس ساطعة ونخيل أخضر ..
صفاء وشفاء وخضرة تخضب النفس
وتعمرها بالأمل .

يحمل فن أنور معاني عميقة
موحية .. معاني إنسانية تتجلى في
تمثال الأمهات المحتجات على الفارات
الصارعات إلى السماء بيد والحيات
على الصغار باليد الأخرى تجمعهن
إلى الصدر حيث يستشرون الأمان
والشفاء على الرشم من قصف
الرعود .

معاني إنسانية متأصلة في نفس
الإنسان كالتزوع إلى الصبرية
والاستمزاز بالذات نفضه الرأس
المرفوعة أبداً ، في فنه .

معاني إنسانية وصل إليها الإنسان
المصري الذي جعله الفنان أنور في أحد
تمائله يستبطن داخله ويعرف
نفسه .

معاني إنسانية غامرة يمكنها تمثال
إيزيس الطاردة لحمل حورس ،
هذا التمثال الذي حشد له أنور
أبوته كلها فانسكت المواطف
الجياشة والمشاعر الداخلة في وجه
إيزيس الواثق الخائف مما أنها
آلهة في عين مصر القديمة ولكنها
أم لهم لا تخاف مما بلغت قوتها .

أنه خوف الحنان لا الضعف .. خوف
الرحمة التي تطل من عينيها اللتين
تفتشان القضاء ، وبداها المترفة ..

في التفتتها ... في كيانها المرنزل
الثابت مما .. أحاسيس لا يعرفها
إلا آب متحنن ، ولا يبرئها إلا فنان
قادر يصل إلى تكييف التمثال وتطويع
الإنحناءات واللفافات بحيث ترى إيزيس
في انعطافها ، معاطف الطريق من كل
ناحية .. اتسمت نظرتها لتجمع
الوجود كله في نظرة تؤمنها على كنزها
النفس ... ولا يسط الفنان ، ذراع





انه كالفن الفرعونى ، الخطوط فيه بسيطة مناسبة في وقعة ودساعة
مما ، الرخام في يده لذن رخص فيه
ليونة ونمومة ويشبع الدفء
والابتسام . . والحجر في يده
قادر - من قدرته . . على التثنى
واعطاء الظل والتور .

فن انور كالفن الفرعونى نفسه
الاتصال العميق بالافياء والتعاطف
مميها فانت تحس احساسا قريبا
عميقا يتماثل مع الحضارة في
دائرة الخطوط وانسكابها . . حتى
السكة من صنمه تحس تعاطفها مع
الطبق الذى تحمل فيه .

انه كالفن الفرعونى ، فيه حلم معم
بالسماء والنجوم والشعالية التى
تخلص من كثافة المادة وتقل
التراب . . . هل كان هو نفسه يحلم
بهذا كله في آخر تعاليه الذى سماه
« الخلاص » ؟ .

لشد ما يأسرنى هذا التمثال .

لقد تخلص انور كما اراد من رق
المادة وفسدا روحا محوم في بيت
السنارى الذى شهد كفاحه مع
الصخر واتصاه عليه . . روحا
وهاجة تؤنس المكان وتضيف اليه
قيمة جديدة .

لو قيسست الاعمار بالعرض فقد
نحسز التماثلين . . ان كل تماثل من
خلقه يعمل حيوات كلمة تعبر الدنيا
عبورا ولو عبرت فيها .

لقد عاش انور في الحياة . . وبعد
الحياة فالخالدون اربعة : شجر سكر
بيته ، ورسام ضحك زينه ، وموسيقى
بكي وآثره ، وتمانق حجره .

وقد نطق حجره وضحك وبكى . .
سلام على روحه الوادعة في محراب
الفن .

وسلام عليه في الخالدين .

دكتورة نجمات احمد فؤاد

نيتشه



- داي في نيتشه -

« أن كان الفكر هو قدره ، فأجل هذا القدر اجلاك
له ، وضع من أجله بأفضل شيء لديك ، وأحب شيء الى
نفسك » .

الذي قال هذا الكلام لم يكف بقوله ، بل عاشه
وقدم حياته دليلا على صدقه . لم تمد شخصيته اليوم
موضعا للنقاش العقلي أو الجدل الفلسفي كما كانت منذ
نصف قرن . فقد هدأت الماصفة التي أثارها نيتشه ،
وسكنت الأمواج التي يمتها روحه العتية القاضية . ولم
تعد هناك حاجة لأن يختم الناس حوله ، أو يحذروا
ابتعادهم من قراءته ، أو يؤلفوا الكتب للتشهير به .
ولا عادت هناك أعياد « ديونيزيوس » تقام باسمه ، كما
كان الحال في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن .
ومع ذلك فلا يكاد يتسارع اثنان اليوم حول مكانته ،
ولا يكاد أحد ينكر دوره الكبير في تطور التفكير الحديث .
فهو بمفرده يمثل بداية مرحلة أو بالأحرى نهاية مرحلة
في تاريخ هذا التفكير . مئات الكتب توضع فيه ، حتى

● كان شاعرا بالمعنى الأعمق لهذه الكلمة
بمحيط يمكن أن نقول أن الفكر لديه
قد استحال شعرا ، وأن العلاقة بين
الفكر والشعر أو بين الحقيقة والفن
كانت نوحا من التناقض الأساسي الذي
حرك فلسفته كلها .

● أن كلامه عن الشرق لا يعني أن يكون
طرفا مقابلا لأوروبا والغرب ، بل شيء
يسبق الغرب ويتجاوزه « يجب على أن
أنظم كيف أفكر في الفلسفة والمعرفة
تفكيراً شرقياً ، النظرة الشرقية الى
أوروبا » .

فكره هو قدره

دكتور عبد الغفار مكاوي

التمسب . وهو كقول بان ينأى بنسا عن الحكم على فلسفته أو لها ، فذلك شيء بعيد من الهدف من هذه السطور ، لأنها تهدف الى شيء أبسط من ذلك بكثير ، ألا وهو أن نعيش مع نيتشه بعض لحظات ، أو بمعنى آخر ، أن نحاول مما أن نفكر فكره .

فكره هو قدره

« أن كان الفكر هو قدره ، فأجل هذا القدر كما تجل الله ، وضع من أجله بأفضل شيء عندك وأحب شيء الى نفسك »

الفكر إذن قدر . فكيف نشارك في هذا القدر ، وهو كما نعلم قدر تمسب ؟ والفكر قد انتهى به التفكير الى الجنون . فما الذي يفوقنا بصحته ، ونحن نحاول أن نحافظ على البقية الباقية من عقلنا ، في عالم يجعلنا كل شيء فيه على الموت أو الجنون ؟! لنحاول أن نفوس

ليوشك عندها أن يزيد على ثلاثة آلاف كتاب . ومئات العلماء يؤلفون الأبحاث التي تتناول فلسفته ومأساة حياته في دقة وعمق لا مزيد عليهما ، والمعارضات تلقى منه في مختلف الجامعات والمجالس العلمية .

فما الذي نستطيع أن نضيفه الى هذا كله ، وليس فيه على ما يبدو مجال جديد للكشف في هذه الغاية الكثيفة دربا مجهولا والعلماء قد تركوا آثار أقدامهم في كل مكان ؟ أم نواجه اليوم في حياتنا شيئا يذكرنا بنيتشه ويدعونا الى صحته أو إعادة النظر فيه ؟ لقد هدأت

العاصفة التي أثارها كما قلت . وأصبح في مقدورنا - على خلاف الجيل الذي عاش بين الحربين العالميتين - أن نتأمل في فلسفته من مسافة بعد كافية ، بحيث نتجنب الحماس في مدحه والمبالغة في اللوم عليه . وليست مسافة البعد هذه بالأمر الهين الذي يمكننا أن نتفله أو نقلل من شأنه . بل هي في الحقيقة من الأمن ما يملك الإنسان في زمن ساعدت منه « عاطفة البعد » في كل مجالات الحياة على حد قول نيتشه نفسه . فهذا البعد كقول بان يصبح نظرنا البسه ، ويرى منها سخابة الحقد أو غشاة

في هذا التفكير ، وسنجد أننا نفوس في متاحة تسلطنا الى متاحة . ولنجر أن نمسك بخيوط هذا القدر ، وسنرى أنها تشابك وتتمسك ، بحيث تسوقنا في النهاية الى غلام لا يمكن الاعتماد فيه ، أو غموض لا سبيل الى التعبير عنه . ومع ذلك فلا داعي لليأس قبل أن نخطو الخطوة الاولى على الطريق ! ولنحاول أن ننظر في شيء يعبر عن هذا الفكر أو يسور لنا قدره .

من أهم الشواهد التي عبر عن قدرتيته في المرحلة الأخيرة من حياته تلك القصائد التي يسميها بـ **القصائد ديونيزيوس** ، وهي مجموعة من الأشعار ذات ابتعاد حر ، تنتمي للمرحلة التي وضع فيها كتابه « **لؤاؤشت** » ، وأن لم يجمعا أو يدونها في صورتها النهائية الا قبل اصابته بالجنون بزمان قليل . أنه يقول في إحدى هذه القصائد أو « **الديونيزيوس** » التي جعل عنوانها « **بين الظهور والجارحة** » :

الآن -

مفردا منك ،

مثنى في مرفقي ؟

بين مثات الرايا

مزيف أملك آت ؟

بين مثات الذكريات ،

مرفاب ،

متشب في كل جرح

بردان في كل صقيع

مفروق بيدي ،

عارف نفسي !

جلاد نفسي !

وبعد هذه القصيدة بقليل نجد في نفس المجموعة قصيدة أخرى هي « **الشمس تظني** » تختتم بهمسده الأبيات :

الوحدة السابعة !

ما أحسنت أبدا

بالأمان الطلو أقرب الي

ولا بنظرة الشمس أدفا عندي .

- ألا يوهج التلج فوق قمتي حتى الآن !

ها هو قاربي يسبح بعيدا ،

فضيا ، وخفيبا ، كأنه سمكة ... »

ثم يبدأ « **شكوى أروافقه** » بهذه الأبيات :

من يدلفني ، من الذي لا يزال يعنني ؟

اعطوني يدين دافئتين !

اعطوني قسم القلب !

ممدد ، مرمش ،

أشبه بنصف ميت ، يدفنون قسميه -

تنفسي - آه - نيران حمى مجبولة

وأرعد من سهام الصقيع الحادة

مطارد أملك ، يا أيها الفكرة !

وتنتهي قصيدة « **الحب والأبدية** » بالأبيات الآتية :

يا دوح الضرورة !

يا تركيب الوجود الأعلى !

يا من لا تدركه رغبة ،

ولا تلطخه « لا » ،

يا « نعم » الوجود الأبدية

أنا « نعمك » الي الأبد

لأتني أحبك ، يا أيها الأبدية !

في هذه المجموعة الواحدة من القصائد الملحمة نجد الشك والتمزق الآليم :

... مثنى في مرفئي

بين مثات الرايا

مزيف أملك آت ،

بين مثات الذكريات

مرفاب .

الي جانب الأطنشان الجليل ، والراحة السعيدة :

.. ما أحسنت أبدا

بالأمان الطلو أقرب مني ...

وفي المجموعة نفسها نجد البرودة الرهيبة ، التي توشك أن تصير تجمدا :

... متشب في كل جرح

بردان في كل صقيع ...

الي جوار الاحساس بالدفء الخالص الذي يوشك أن يتجاوز طاقة البشر :

... ما أحسنت أبدا

بالأمان الطلو أقرب الي

ولا بنظرة الشمس أدفا عندي ..

تقف جنباً الي جنب مع نوع من الأسر الذي يوشك أن يصبح اختناقاً ، ويكاد ألا يكون منه هروب أو نجاة ، لأن اليد تمتد بالبحل الذي يلف حول الرقبة :

مفروق بيدي ،

عارف نفسي !

جلاد نفسي !

وتبهما خفة وانطلاق يشعل للأنسان أنهما لا يتصلان بهذه الأرض :

ها هو قاربي يسبح بعيدا

فضيا ، وخفيبا ، كأنه سمكة ..

نجد هذا كله في تلك المجموعة النادرة من الأبيات ، اليأس القاتل ، والضيق الوحش :

من يدلفني ، من ذا الذي لا يزال يعنني ؟

ممدد ، مرمش ،

أشبه بنصف ميت ...

مع التأكيد المغم بالحياة ، والترحيب المطلق بها :

ذلك لأتني أحبك ، يا أيها الأبدية ! ...

مثل هذه الأبيات لا يستطيع الإنسان أن يصل الي سرها دفعة واحدة . أنها تحتاج الي السير على طريق

طويل من الصبر والتفسير والتمتع . وإزداد هذه الحاجة الحاحا كلما حاولنا فهم هذه « **القيم** » التي نختص بها نصيدة « **الهدى والأبدية** » :
يا نائم الوجود الأبدية ،
يا من لا تلطخها « **لا** » ،
أنا إلى الأبد « **نعمك** » ..

والتي تصل إلى أقصى قولها ، لأنها تصل إلى أقصى درجة من التجريد في هذا البيت : « **لا من لا تلطخها لا** » ... ذلك لأن من أقدم انظار الفلاسفة أن القيم الخاصة لا يمكن التعبير عنها أو التفكير فيها إلا على هيئة النفي المزدوج ، أي نفي النفي أو لا اللا . وأن دللتنا هذه الحقيقة على شيء فهي دللتنا على أن قدر نيتشه ، أو القدر الذي ساقه إليه تفكيره ، لا يمكن أن نفي به أية صيغة من الصيغ ، على الأقل لا يمكن أن نفي به أية صيغة من الصيغ ، على كثرة محاولات الفسرين إلى يومنا الحاضر . أضف إلى ذلك أن فكرة القسور نفسها تنطوي بطبيعتها على شيء قد نسميه بالقموص أو الإنكار أو نصفه بالملو على كل ما هو بشرى أو أرضي . ومما أشار الفسرون والشارحون بامسبح الإتهام إلى الجنون الذي انتهى إليه نيتشه ، زاعمين أن هذه النهاية وحدها تدل على فلسفته وتحكم عليها بالناقض ، ومما اعتقد فريق منهم أن المحاولة التي قام بها للانتصار على ما سماه بالمدمية كانت محاولة ناقصة وفاشلة فلم يحلنا ذلك كله على النظر . إلى قدر نيتشه نظرة النفي والإنكار ، أو الزوج به في صفة من الصيغ الجاهزة التي تتمتع بردها الأدهب أو التناقض ، لتحاول فيما ترمع أن تفهمه . وستجنب في كل الأحوال أن تصدر عليه أو على فلسفته حكما من تلك الأحكام المظلمة الشاملة التي كثيرا ما تبسط كل شيء لتفسد كل شيء . وستذكر ما يقوله في الجزء الأول من زرادشت في الفصل الذي يحدث فيه من ذباب السوق : « **أنت يا من تعب الحقيقة ! لا تشعر بالفرقة من هؤلاء المظلمين والتمسجين ! ظم يصح أبدا أن تفلت الحقيقة بدارع مطلق ..** » بطيئة هي تجربة كل البنابيع العميقة : طيهم أن يتنقلوا طويلا ، حتى يصرفوا ما الذي سسلط في أعمالها » .

سنحاول إذن أن نتجنب هذا كله ، لأن احترامنا لمل هذا القدر أكبر من أن يصرفنا من الهبوط إلى هذا البنيوع العميق ...

الفكر المجرد وفلسفة الحياة

كان الفكر هو قدر نيتشه .

ولكن لماذا تقسمه بالفكر ، وماذا نريد بالقدر ؟
أمن الممكن أن يصبح الفكر - وهو نشاط العقل البشري -
فكر الإنسان ! ؟

الأ يوضع نيتشه في تاريخ الفكر الفلسفي بين من تسميهم لفلسفة الحياة ؟ أليست فلسفة الحياة هي تلك الفلسفة التي تبعد بنفسها عن كل معرفة نظرية أو عقلية ، وتوجه إلى الحياة الخصبة المباشرة ؟ أليست هي التي تقدم الشعور على العقل ، والتجربة على التأمل ، والواقع على الفكر ؟ لقد تمودنا أن ننظر إلى الفكر ، والفكر المجرد بنوع خاص ، على أنه بعيد من الحياة بل غريب عليها . وتمودنا أن نتنظر من لفلسفة الحياة تعبيرا شوريا أو شاميرا من جوهر الأشياء ، لا أفكارا مجردة أو تصورات ذهنية .

صحيح أنه لا ينكر أحد أن نيتشه كان شامرا ، لا بالمعنى السطحي القريب لهذه الكلمة ، بحيث يقال أنه ألف القصائد الشعرية إلى جانب الكتابات النظرية ، ووضع كتابا للشعر - زرادشت - في صورة شعرية . بل المقصود أنه كان شامرا بالمعنى الأعمق لهذه الكلمة ، بحيث يمكن أن نقول : أن الفكر لديه قد استحال شعرا ، وأن العلاقة بين الفكر والشعر ، أو بين الحقيقة واللحن ، كانت نوعا من التناقل الأساسي الذي حرك فلسفته من أولها إلى آخرها ، حتى نتجده يترقب في أواخر حياته قائلا : لقد فكرت تفكيرا جديا في وقت مبكر من حياتي من العلاقة بين الفن والحقيقة ، وما زلت أشر بالفقرع المقدس وأنا أقف الآن أمام هذا الصراع .

انسى نيتشه لهذا السبب شامرا فيلسوفا ؟ قد تكون التسمية جدلية ، ولكنها لا تقول في الحقيقة شيئا . والأفضل أن نغنيه من هذا الشمل السخيف ، لكي لا نحرمان أنفسنا من الأحساس المقدس الذي شعر به في أواخر حياته حين أحس بالفقرع من الصراع القائم بين الحقيقة واللحن .

ولكن ألا نلاحظ أن نيتشه لا يكف من مهاجمة الفلسفة التقليدية لإيمانها بالشيء بالتصورات واصطناعها الدائم للآثار ، ولا يتقطع عن تسديد سهامه إلى المنطق والديالكتيك والإنسان النظري أو السقراطي أو غير ذلك من تسمياته المشهورة ؟ أليس هو الذي قال في الفترة التي وضع فيها أول كتبه الكبيرة « **ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى** » أنه ما من طريق يخرج من الفكرة ليؤدي إلى جوهر الأشياء ؟ ألا نستطيع أن نستخلص من هذا أن الفكر الحق لابد أن يكون بالضرورة تفكيرا بالتصورات ، وأن من طيمة هذا الفكر أن يتفكر في جوهر التصور ، أعني أن يكون شبيها أقرب إلى التفكير في التفكير ، لحل الجانب الأكبر من فلسفة نيتشه ألا يصرف عن كونه تفكيرا في التفكير نفسه .

ولكن كيف يخلق هذا مع ما قلناه من أنه فيلسوف الحياة ؟ هناك أبعد من الحياة أو أكثر غرابية عليها من هذا الكلام ؟ وما هي إذن حقيقة العلاقة بين الفكر والحياة عند نيتشه ؟

أصغى تعبير عن فلسفته ؟ وما شأن فلسفة تتحدث عن القوة بالفكر والتفكير ؟ أين نثر على إثر التفكير بين أولئك الحكام « الأقوياء » الذين راحوا بين العربيين والماليين يمتحنون بنيتشه ويبيجون بفلسفته ؟ وهل قصد نيتشه بمسارته عن إرادة القوة شيئا يصلح بالسياسة من قريب أو بعيد ، كما أراد الذين أساءوا فهمه وجنوا عليه جناية لن ينصفه منها أحد إلى آخر الدهر ؟ أو كانت في الحقيقة تعبيراً ميتافيزيقياً بلخس رايه في حقيقة الحياة في ثلاث كلمات ؟ ليس من واجبتنا اليوم أن نبدل الجهد المضاعف لنفهم ما يريده بالارادة والقوة وما يقصده من عبراته عن إرادة القوة ؟ .

كتب على الفلاسفة العظيم أن يساء فهمهم ، كما كتب عليهم أن ينتشر تأثيرهم على أساس من هذا الفهم السيئ . ولعل نيتشه قد أحس بأن الأجيال القليلة لن تفهمه ولن تنصفه فكتب يقول في أوراثة التي عثر عليها بمسند موه : « إرادة القوة » ، كتاب حسده التفكير ، ولا شيء غير هذا . لقد كتب أولئك الذين يجدون متعة في التفكير ، ولا شيء غير هذا . . . » « فإرادة القوة » قد وضع ليفكر فيه الناس . أي أنه كلام ميتافيزيقي ، لا يقول شيئا من أي شيء أو أية حالة تدخل في إطار هذا العالم ، بل يتحدث من العالم ككل ، ويتجاوز كل ما يضمه من أشياء .

لم يكن نيتشه مفكراً فلسفياً فحسب ، بل كان قبل ذلك كاتباً لاسماً يلهم القلوب ببيانه الرائع وبهز العقول بأسلوبه السلي . ولقد كان يعرف ما يقول حين كتب لمصديقه الشابة **لوساتومي** - وهي صديقة الشاعر **دلكه** المقربة بعد ذلك - يومها بقواعد الأسلوب المشرة وبذكر من بيتها أنه كلما زادت الحقيقة التي يريد الإنسان أن يعلمها للناس تجريداً ، كلما كان عليه أن يفرى بهما الحواس . - ولقد نجح نيتشه في هذا الإفراء ، حتى غاب عن خصومه وانصاه على السواء ما في أفكاره المعيقة من التجريد . وثبتت القراء بأنه شاعر فيلسوف . ومع أن الوصف في جملة صحيح ، إلا أنه لا يمنعنا من القول بأن فلسفته لا تقل تجريداً ولا استحساناً عن فلسفة **أرسطو** أو كانت أو **هيجل** . بل إن النفاذ إلى فلسفته لا يقل صعوبة من النفاذ إلى فلسفة هؤلاء ، أن لم يزد عليها بكثير . فبينما يفر القراء من لفهم الشاقة المعقدة التي تظهرهم على مشقة الموضوع الذي يتناولونه ، يفرهم أسلوب نيتشه اللامع اللطيف بأنهم يقرأون شيئا يسيراً ، ويوقعهم في خطر الفهم السريع ، في حين أنهم يكونون إبدع الناس عن فهمه . بل أنهم في معظم الأحيان ينتشون بقرائمه دون أن يدركوا شيئا من الموضوع الذي يتكلم منه ! والذين صعبوا منهم على دواسته يطعون ناعماً أنهم يصادفون لديه أصعب الأفكار والمشكلات التي تناوشتها الفلسفة الغربية في تاريخها الطويل .

انه يقول في كتابه الأكبر الذي لم يتدر له أن يجمعه هذه العبارة : « أن الفكر هو أقوى شيء نجهده في كل مستويات الحياة » . الفكر إذن هو أقوى ما نضده على اختلاف مستويات الحياة ، وأكثره دلالة بالحياة . إلا ينبغي ذلك أن يكون أكثر الموجودات حياة هو الفكر الذي يصل إلى أقصى درجات التفكير ؟ وأن تتحمل أقصى درجات الفكر في ذلك التفكير الخاص الذي يتحرك في عنصره النقي ، أعني التفكير المجرد ، بحيث يكون هذا التفكير المجرد أكثر ألوان الفكر حياة وجوية .

ولكن ألا تكون بهذا قد سرنا على الطريق الخاطيء ؟ لنستمع إلى ما يقوله فيلسوف الحياة في ذلك . ما هو ذا يصرح في إحدى كتاباته المتأخرة : « أن التفكير المجرد لدى الكثيرين عنه وشقاءه - أما عتدى فهو في الأيام المواتية عبيد ونشوة » . وليست النشوة التي يريدنا نيتشه هنا إلا حالة من حالات السكر بمعناه الأسيل الذي يجعله مقابلاً للحلم ، بمعنى الإرتفاع إلى أقصى درجات القوة والحياة . فالتفكير المجرد إذن هو أقصى درجات الحياة .

ولكن هل يسنى لكل من يفكر أن يجد في التفكير المجرد بهجة العيد ونشوة السكر ؟ لا شك أنه في حاجة إلى كثير من الصبر والرائح حتى يجد البهجة والنشوة بدلاً من المنسقة والعناء . ولن نجد بين فلاسفة العصر الحديث من داح يؤكد في أصرار أن التفلسف يحتاج قبل كل شيء إلى الوقت والصبر والتفرغ كما فعل نيتشه . ولن نجد أحداً غير من سقطه على التسرع والتفاهة كما عبر نيتشه . انه يقول في إحدى حكم كتابه « العلم الرح » (رقم ٢٢٩) تحت عنوان « التفرغ والتفريع » : « أن التمتع هو الرولية الحقيقية للعالم الحديث » . كما يقول : « لقد بات الناس ينجلون من الراحة والهدوء ، ويكاد التأمل الطويل أن يصيبهم بلذع الضمير . أنهم يفكرون وهم ينظرون إلى الساعات في أيديهم ، تماما كما يأكلون طعام الغداء وأعينهم على أخبار البورصة » . أو يقول في ختام المقدمة التي وضعها لكتاب « الفجر » : مثل هذا الكتاب لا يعرف التمتع ، لم أننا اسدناه الواقع البليء ، مثل في ذلك مثل كتابي . ولم يكن هذا أن أكون لغوياً ، ولعلني ما زلت كذلك حتى الآن ، أعني معلماً للقيادة الطيبة - . وأخيراً يكتب الإنسان كذلك ببساطة . وهكذا أصبح الآن من عادتي ، لا بل من ذوقي وواجبي - وربما كان ذوقاً شريفاً ؟ - ألا أكتب شيئا لا يصيب التمتع باليسر . وكل من يقرأ نيتشه سيجد مثل هذه المبررات متناثرة في كتبه ووسائله . وكل من يريد أن يقرأه حقاً فلا بد له من الترتيب والصبر ، أعني لا بد له من التفكير محضه . لنأنا نراه يقول في كتابه « هذا هو الإنسان » : الرقاد في سكون . . التفرغ . . الانتظار والصبر . . ولكن هذا معناه التفكير ؟ ؟ .

أراد نيتشه أن يجعل عنوان كتابه الأكبر الذي لم ينس « إرادة القوة » . ولكن ليست إرادة القوة هي

بين الإرادة والقدر

كان الفكر هو قدر نيتشه .

ونحن لا نقصد من ذلك المعنى الخارجي الظاهر من حياته نصيب ؛ على الرغم من أننا نعلم أن عاطفة التفلسف قد حددت هذه الحياة القصيرة من كل نواحيها ، والتمهتها في النهاية في جنون مفرغ مخيف . فمما لا شك فيه أن حياة هذا المفكر كانت وستظل مثلاً مجيداً مؤلماً على نهاية الفكر الصادق الجاد . وسوف يحرك قلوبنا دائماً أن نعرف كيف أن عاطفة الفكر المتحمسة قد جعلته في الرابعة والعشرين من عمره أساتذاً للغات القديمة في جامعة بازل ، وأبدعت بينه وبين الحياة الاجتماعية المظنة ، ودفعت به شيئاً قسيتها إلى مواقع الخطر والعداوة والتهديد ، فراح في سبيل هذا القدر يضيء بالمستقبل الحامس المشرق ، وبالأصدقاء والمال والسمعة الطبية ، ويغوص بالتدريج في حياوة الوحدة والانفراد ، حتى جاءت كارثة « تورين » المعروفة فجعلت بالنهاية المخيلة لكل هذا العذاب .

كل هذا معروف ومشهور . ولكن نيتشه يقصد شيئاً أكبر منه حين يتحدث عن « قدر الفكر » ، وعن التفضية بأفضل شيء لدى الإنسان وأحب شيء إلى نفسه . إنه يقول في الكتاب الخامس من « العلم المرح » تحت عنوان « نحن الذين لا نختلف » هذه العبارة : « هناك فرق شاسع بين أن يقف الفكر بتضخمه وراء مشكلاته بحيث يجد فيها قدره ومحتته وكذلك أسعى معاذة ، أو أن يقف منها مؤلفاً « غير شخصي » : أعني أن يفهم كيف يلعبها ويسك بها يتقرون استئثار الفكرة الباردة الطفولة . في الحالة الأخيرة لا يخرج الإنسان بشيء على كثرة ما يبنى به نفسه : ذلك لأن المشكلات المظلمة — إذا فرض أنها تسمح لأحد بأن يفهمها — لا تدع للضفادع ولا للمتخاذلين فرصة الاقتراب منها . أن هذا هو طبعها منذ الأزل ، وهو بالمناسبة طبع تشارك فيه كل الفائنات ! » ولقد كانت المشكلات التي صلبت نيتشه ، والحقائق التي أحس هو نفسه بالرب منها ، هي قدر فكره . أنه يكب إلى صديقه « أوغوريك » فيقول : « لقد كنت أسمى ساستين أو ثلاثة كل يوم تقريباً ، ولكن « المصطفى » — إذا كان من حق أن أصف ما يبدئي حتى أصف جلود حيائي بهذا الاسم — لم يعد من الممكن نقلها إلى أحد ، أو على الأقل لم يعد ذلك ممكناً عن طريق النشر . أنني أشتاق في بعض الأحيان إلى عقد مؤتمر سرى معك أنت ويعقوب بورخارت ، لاسألكما كيف تواجهان هذه المسألة ، أكثر من رواية جديدة لكما . »

ولكن المرجع أن زميلي نيتشه في جامعة بازل ما كانا ليوافقا على عقد هذا المؤتمر ، ولو عقده لا استطاعا أن يحسا بشيء من اليأس الذي أحس به في أواخر حياته .

قلن يستطيع أن يشعر بهذا اليأس أو يشاؤون في بعض عذابه إلا من يجد في نفسه الاستعداد لتأنيته على طريق الفكر الشاق الطويل ، والإرادة الكافية لتحمل قدره القاسي الأليم . أن نيتشه يقول بنفسه في إحدى المقطع التي جمعت بسند موثق : « أن علينا ، قبل أن نصيغتنا القدر ، أن نسوفه كما تسوق الطفل ونصرفه بالسوط . فإذا ما أصبحنا طفلياً أن نبلل جفينا لكي نجبه . »

ومن الصعب أن نفهم كيف استطاع نيتشه أن يضطر هذه الخطوة نحو حب القدر ، وأن يسير من النفي إلى نفي النفي ، أو إلى النعم المليء أو محبة القدر Amoretif كما يسميها . أنه يتحدث في « هكذا تكلم زرادشت » عن الإرادة الكارحة Winzerwillie للرمز ول « قد كان » ، كما يتحدث عن الخلاص من هذه الإرادة الكارحة أو من عدم الإرادة (لا عن الإرادة بوجه مطلق ، إذ أن في حديثه ذلك إشارة إلى شوبنهاور والبوذية اللذين يستنكر كلاهما من الإرادة ويعصفه بأنه الغتية الجنون الغرافية .) هذه الإرادة الكارحة للزمن أو الضفافة له ، والتمزة التي تميل إلى المخالفة والهجوم بوجه عام ، علامة من العلامات الدالة على تفكير نيتشه في مجموعته . ولكننا نعلم أن كل نزعة مضادة أو مخالفة تظل على نحو من النواحي حبيسة لما تخالفه أو تكون ضداه . فما من مخالفة لا تنطوي على نصيب من المشاركة . ولا من تفكير يهاجم الميتافيزيقا ، أو اللاهوتية ، أو المسيحية ، أو الزمن الحاضر له إلا ويظل بوجهه من الوجود ميتافيزيقياً أو اللاهوتياً أو مسيحياً أو معاصراً . وهذا القول ينطبق على نيتشه أكثر من أي مفكر سواه . بل نحن اليوم أقدر على قوله والاحساس به أكثر منه ، ربما لبعدها عنه اليأس الكلي لأصداق هذا الحكم الذي لم يكن في استطاعته أن يسميه أو يصدره بنفسه .

مهما يكن من شيء ففي إمكاننا — من وجهة النظر هذه — أن تضع فلسفة نيتشه في مكانها ، ونخطر خطوة على طريق النقد الشامل لها ، يمكننا أن نقول — وهذا ما قاله الكثيرون قاموا به بالفعل — أن فلسفة نيتشه تمثل الكمال والنضوج في مرحلة من مراحل الفكر الغربي ، كما تمثل في نفس الوقت غاية هذه المرحلة ونهايتها . ففي رأي مؤلف المقيس (والقصد بهم هيدجر وتلاميذه بنوع خاص) تمثل كلمة الضخام في الفلسفة الحديثة في حيث هي فلسفة الفكر والإرادة الانسانية التي تنكس على نفسها أو تضع نفسها بنفسها . ومن ثم يكون تفسيره للحياة والوجود بأنه إرادة القوة هو أقصى مرحلة ميتافيزيقيا اللاهية ، أي للفلسفة الحديثة التي يعرفونها أيضاً بسند الصفة ، حيث بلغ هذه الفلسفة غاية إمكاناتها من حيث هي فلسفة ذاتية للإرادة . فإذا كان نيتشه قد وصل بهذه اللاهية إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه ، وبلغ بها عن طريق طريقه الحاسم الصريح إلى آخر

وتمثل نفسها في تشهد على ذلك المواضيع الكثيرة التي يمجّد فيها الآلة الربدة الخلافة ، أصعب الأشياء ومقياس الأشياء جميعاً (كما تقول قطعة معروفة في زرادشت في الفصل الخاص بسكان العالم الآخر) . ولكنه مع ذلك دائم البحث - كما لم يفعل أحد قبله أو بعده من مفكرى العصر الكبار - من المتابع الجديدة والأفاق القريبة المجهولة ، سكان الرواد والتكشفيين الذين لا تحلو لهم الحياة إلا بين مجال الكشف وأخطار الريادة ! أنه يكتب في القطعة الأخيرة من كتاب « الفجر » تحت عنوان « نحن ملاحو الروح ! » يصف نفسه بأنه « كولومبوس » جديد ، يوجه شراع سفينته نحو الغرب على أمل أن يكتشف الهند الجديدة . ولكن هل استطاع نيتشه بعد أن اتجه بسفينته إلى الغرب ، إلى هناك « حيث غلبت كل شحوس البشرية » أن يبلغ الهندس « أي يبلغ الشرق الجديد أو يرى شظائره على الأقل من بعيد ؟

مثل هذا السؤال لا يجاب عليه بلا أو نعم قاطعة . وتتمل الإجابة كلما تصورنا مدى خصوبة فلسفة نيتشه وعظمها وتعدد مستوياتها وأبعادها . والأفضل من ذلك أن نحاول البحث عن نص يلتقي بعض الضوء على السؤال . ما هو ذا يقول في مقطوعة هامة من كتابه الكبير « إرادة القوة » يصور فيه حالة من حالات الصفاء والأزنان النادرة في حياته الفكرية العاصفة ، ويعبر عن موقفه وعدهه الفلسفي فيقول : « الانتظار والاستعداد في انتظار الدفق المتابع الجديدة في الاستعداد في ظل الوحدة للقائه الروى والأسوات القريبة في تطهير النفس على الدوام من فيار السوق ومن شحج هذا الزمن في التقلب على كل ما هو مسحي من طريق شيء يتفوق على المسيحية ولا يكفى بالتخلص منها في اكتشاف الجنوب في النفس من جديد ودؤبة سماء الجنوب الساطعة الحافلة بالأسرار وهي تنتشر فوق رؤوسنا في غزو الصحة الجنوبية والقوة الكامنة حثلا في النفس غزوا جديداً في أن يصبح الإنسان بالتدريج أكثر شمولاً وإنساعاً ، ويصير عالمياً ، وأوروبياً وأكثر من أوروبياً ، وفردى ، إلى أن يصبح في النهاية أفريقياً . لأن الروح الأفريقية كانت هي التالف والمركب الأول العظيم لكل ما هو شرقي كما كانت لهذا السبب نفسية الروح الأوروبية - اكتشاف (عالمنا الجديد) - من ذا الذي يحيا وفق هذه العالم ، ومن يدري ما الذي يمكن أن يحدث له ذات يوم ؟ لعله أن يكون نهراً جديداً ! » .

أن نيتشه لا يتحدث هنا من شيء يخالف المسيحية أو ينال الروح الأوروبية - ولا يذكر شيئاً من الضد أو العكس ، بل يتجاوز جميع المواقف والأحزاب والأفاق إلى ما وراءها ، حيث ينتظره عالم جديد ونهارة جديد . وهو لذلك في حاجة إلى منابع جديدة تروى ملته الذي يفوق احتمال البشر : « الانتظار والاستعداد في انتظار

حدودها ، فلا شك أيضاً في أنه قد ظل أسير ملكها ودهين أفكارها . ومع ذلك فإذا كانت هذه النظرة تنطبق إلى حد كبير على فلسفة نيتشه أو تمثل على الأقل جانباً هاماً من جوانبها ، فلا شك أيضاً في أنها ليست هي النظرة الوحيدة الممكنة إلى هذه الفلسفة الخصبة المتعددة الجوانب والوجوه . أضف إلى ذلك أن الزج ياحدى الفلسفات في سيرة تاريخية أو مذهبية بعينها ، مما كان نوع هذه الصيغة ، لا بد أن يتطوى على شيء من الإحجاف والظلم لتلك الفلسفة . وإذا صدق هذا فنقول على فلسفة ما ، فهو صدق ما يكون على فلسفة نيتشه . فالتأمل لها لا بد أن تأتي عليه لحظة يسأل فيها نفسه : هل هذه الفلسفة شكل من الأشكال العديدة للفلسفة الحديثة ، أو هي إلى جانب ذلك وفوق ذلك شيء آخر مختلف وجديد ؟

إرادة القوة وتأكيده الحياة

ليست الكلمات التي تعبر عن « الضد » والمخالفة هي وحدها التي تدل على تفكير نيتشه . بل إن الكلمات التي تعبر عن التجاوز والعلو والمفارقة - مثل فوق ، ووراء ، وبعد ، التي تكرر كثيراً في كتاباته وبخاصة في زرادشت - قد تكون أكثر دلالة على طابعه الفكري والفلسفي . وكثيراً ما قيل إن هذه الكلمات وحدها تعبر واضح من طرف نيتشه أو تهووه . وهذا صحيح بالفعل ، غير أنها لا تستخدم دائماً للدلالة على صيغة التفضيل أو البالغية ، بل كثيراً ما يراد بها التعبير عن تجاوز الضدين جميعاً ، والظلم فوق كل ما عرفته الإنسانية من أشكال التصور والتفكير . وأوضح مثل على هذا هو حرف فوق über كما يرد في الكلمة المركبة فوق - الإنسان أو الإنسان الأعلى über - Mensch, Superman . فليس الإنسان الذي يقصده نيتشه بهذه الكلمة إنساناً أخضع حجماً أو أقوى عضلاً من بقية الناس ، ولا هو ذلك الوحش الأشقر الذي ظنت النظرية البشعة أنها جاءت أخيراً لتحقيق وجوده على الأرض . بل هو في الواقع مرحلة تتجاوز مرحلة الإنسان العاشر ، وتحقق فيها فكرة نيتشه من إرادة القوة وتأكيده الحياة . وليس للإنسان الأعلى صلة من قريب أو بعيد بالباطل المحارب ولا بالعلاق القوى ، وإنما يقترب أكثر ما يقترب من ذلك « الطفل اللامع » الذي يتحدث عنه زرادشت .

الامر إذن أمر يتجاوز وعلو وارتفاع في تجاوز للإنسان العاشر ، وعلو فوق الأخلاق السائدة ، وارتفاع على التركة الميتافيزيقية التي ورثها العالم من أطفالون . أن نيتشه لا يزال يتحرك كما هو منتظر في إطار الفلسفة الحديثة بوصفها ميتافيزيقياً الذات التي تقص نفسها

الروح والهي . وليس الجنوب وزوا للارواح الناصع
فحسب ، ولكنه كذلك رمز لكل ما هو عميق ، وقائد ،
وغنى بالأسرار . فلفسب كان التمسك على الدوام أكثر
سداجة وسطحية من الجنوب ، كما تقول الحكمة ٢٥٠
من كتاب « العلم الرح » : « وكان الجنوب هسو دويرت
« الشرق العميق » وويرت أسسها المريقة الفنية
بالأسرار » ، كما كان كذلك رمز ما يسميه نيتشه بالروح
الافريقية .

ولكن هذا كله لا يدعو أن يكون تمهيدا للسطور التالية
التي تريد للإنسان « أن يصيح بالتدريج أكثر شمولا
واتساعا ، وأن يصير عاليا ، وأوروبيا وأكثر من أودوبي ،
وغربيا ، إلى أن يصيح في النهاية افريقيا » . والافريقي
هنا رمز لنهاية الرحلة ، أو لمالنا الجديد كما يعطى
الكلام بعد ذلك . ولكن ما هي بلاد الافريق التي يريد
نيتشه أن يعمد اكتشافها من جديد ؟ وما صلتها بذلك
البلد الذي اكتشفته علوم الآثار واللغات القديمة ؟ .

ان الحكمة رقم ١١٦ من « ابداء القوة » تقول :
« ان الفلسفة الأفريقية في مجموعها هي أشد اوان
الرومانتيكية والصنن التي وجلت حتى الآن امالة »
وهي الشوق الى الغل ما عرفه الإنسان الى اليوم .
ان الإنسان لم يعد يشعر في أى مكان بأنه في وطنه . انه
يحن الى موضع يسكنه ان يقول عنه بطريقة ما انه
وطنه ... وهذا الموضع هو العالم الأفريقي ! غير ان
جميع الجسور المؤدية اليه قد تحطمت ، - باستثناء
انواس قرح التصورات » .

ان نيتشه يعلم أنه لم تعد هناك جسور ترجع بنا
الى بلاد الافريق غير جسور التصورات . وما بقى هذا
الطريق الوحيد قائما لسوف نظل « كلاتشياح الرقيقة » .
صحيح أنه يشرف لهذه الأشياء ببعض الحقوق ، ولكنها
ستبقى شيئا مؤقتا ، مهيذا لما يأتي بعده . وسنظل على
جھلنا بالافريق ، ما بقى الطريق اليها مغفيا تحت
الأرض . فعمون العلماء المثقلة لن يصر الحقيقة في هذه
الأمور ، ان كان من الواجب بالطبع ان يستمر العلم في
خدمة الكشف الحضريات » .

بلاد الافريق الجديدة المخلصة لا شان لها ان
بلاد الافريق القديمة ، نصيحة لنا بأن نصبح لفرقيين
لا صلة بالدراسات الكلاسيكية واللغوية . بل ان
الطريق اليهسا يرداد شمولا باستمرار ، حتى يصير
حاليا وأوروبيا وأكثر من أودوبي وغربي الى ان يمر
أخيرا ببلاد الافريق ! ومن الواضح ان كلامه من الشرق
لا يمتنى ان يكون طرفا مقابلا لأوروبا والغربي ، بل من
شبه يسبق الغرب ويجاوزه . ومن ثم نجده بلاط
الملاحظة التالية في اوراقه التي تحوى على غطله
ومشروعاته في الكتابة : « يجب على أن نعلم كيف افكر
في الفلسفة والحكمة تفكيرا شرقيا . الثقافة الشرقية الى

ان تبتلي منابع جديدة » ، لو كما يقول في إحدى القطع
التي كتبها من زرادشت : « ان ينتظر المره عتته وجره
حتى يصل الى أقصى مده » ، لكي يكشف مبعه . »

والمنبع فيه يفتقد من تلقاء نفسه . ان الانسان
لا يصنع ، فأنص ما يملكه ان يحاول الكشف منه وينتظر
تدفقه . هناك لا يكون محل للذات المريدة المتسلطة ، بل
للمبر والثرث والانتظار . وعندئذ نذكر البيت الأول
من قصيدته من « سلس مغربيا » :

هنا جلست أنتظر وأنتظر ، -

لكننى كنت أنتظر لا شيء . »

« الاستعداد في ظل الوعدة للفكر الرؤى والأصوات
الغريبة » . وهل فعل نيتشه شيئا غير هذا في خلال
السنوات العشر التي سبقت تحفته في ظلم الجنون ؟
ألم يبق مخلصا لطبيعتة الى الرغم من كل المواقف التي
فجرت فيها نزعته الى الهلم والمعدوان والتظاهر
بالعلنية ؟ وهذه الرؤى الغريبة ، أيمكن ان تكون شيئا
غير رؤاها من مودة الشبيه الأبدية ؟ والأصوات الغريبة ؟
ليس من الممكن مقارنتها بتلك القطعة الأخيرة من القسم
الثاني من زرادشت التي نجدها تحت عنوان « الفسده
الصالحات سكوتنا » حيث نسمع المجهول يتكلم مع زرادشت
« بغير صوت » . »

أما تطوير النفس على الدوام من غيبسار السوق
وضجيج الزمن فهو واضح الدلالة على ضرورة العلو
والتجاوز بوجه عام ، حتى ولو كان هذا العلو فوق
ما حققته ظاهرة الفيلسوف نفسه وتأملاته التي جاءت
في غير وقتها أو ضد وقتها من غير النجاح وفسيجه .
ولن يغنى ما في « تطوير النفس على الأصوات » من تفكير
مبدا التطوير القديم عند الفيتافوريين والأفلاطونيين .
وأما التخلب على كل ما هو مسيحي دون الاكتفاء بالتخلص
منه ، فأمم ما نلاحظ فيه انه لا يذكر شيئا من مداوة
المسيحية أو مصادقتها ، بل يحدث من روح تجاوز
المسيحية وتخلو طبعها . فلم يكن من الممكن ان يوجه
الفيلسوف همه الى التخلص ببساطة من المسيحية ،
وهو الذي يصف نفسه بأنه « سليل جيل كامل من الفس
المسيحيين » . ولم يكن من الممكن أيضا ان يدعو الى نوع
من الوثنية أو الافريقية كما يلزم بعض خصومه . بل ان
أقصى ما يريده ان يملو ويشوق بالإنسان الى « نكسار
جديد » و « عالم جديد » يؤكد ارادة قوته وقدرته على
العلو والتفوق فوق انسانيته العاصرة .

وطالب السطور التالية بالعودة الى اكتشاف
الجنوب في النفس ، والعودة الى فرو الصحة الجنوبية
فيها . فما هو هذا الجنوب الذي يريد الملاح أن يوجه اليه
سفينته ؟ ان الحكمة رقم ٢٥٥ من كتابه « وراء الظفر
والثر » تصف الجنوب بأشراقه الباهر وشمسه الساطعة
على أنه « الفروسة العظمى لاستمطة الصحة في السور

أوروبا . - وبذلك يتضح شوقه الغرب إلى أن يصحح الإنسان لفرقيا بعد أن يتم له. بلوغ الروح الشرقية . ذلك لأن الروح الإفريقية كانت هي التآليف والمركب الأول العظيم لكل ما هو شرقي .

بلاد الإغريق التي يريدها نيتشه لا صلة لها إذن بذلك البلد القريب القديم . فهو يريد بلاد الشرق الجديد مع اقرب الجديد ، أي مع وطن افريقي جديد . ومن هنا نفهم ذلك التسلم الهندي الذي يقدم به لتكاتبه « الفجر » الذي يشرق منه فجر تفكيره والذي يقول فيه : « هناك أشكال من الفجر لا حصر لها ، لم يقدر لتوهم أن يشرق بمعد . » ومن هنا أيضا كانت تلك الحكمة التي يختتم بها هذا الكتاب تحت عنوان « نحن ملاهو الروح » . والتي تنتهي بكلمة غامضة عجيبة هي « أو » : يقول الناس منا ذات يوم إننا نحن أيضا كنا نرجو ، وقد أصبحنا بسفنا نحو الغرب ، أن نصل إلى بلاد الهند ؟ وأنه كان من نصيبنا أن نتعلم على (صخرة) الانهائية ؟ أو يا اخوتي ؟ أو - »

ما معنى هذه الـ « أو » ؟ وما هي بلاد الهند التي يريد نيتشه أن تصل سفينته إلى شاطئها ؟ هي بلاد الديانة البوذية ؟ ولكننا نعرف مدى احتقاره للبوذية ، ونعرف كذلك أنه وصفها هي والديانة المسيحية بأنهما الديانتان المميتتان الكبيرتان . أم تكون الهند رمزاً للبلد الذي ستشرق منه ديانة جديدة وفلسفة جديدة ؟

إن نيتشه يقارن نفسه هنا بكونفوشيوس . فالمعروف أن هذا قد اتجه بسفنه ناحية اقرب وهو يرجو أن يكتشف جزوا هندية . غير أنه اكتشف بلداً جديداً لم يكن هو الهند بل أمريكا . فهاذا تعني « أو » في نهاية المقطوعة السابقة ؟ اعني أنه كان يرضيه أن يبلغ الهند لو لم تنكسر سفينته على صخرة الانهائية ؟ لو فعل ذلك لكان متناقضا مع نفسه . فقد سبق له أن اسقط الهند « بلد الديانة الضعيفة » من حسابه . لم يبق إذن إلا القول بأنه كان يريد مثل كونفوشيوس أن يكتشف أمريكا الضعيفة أو عالما جديداً يسميه « عالما » الجديد . وسواء بمد ذلك أن تكون سفينته قد تحطمت على سفوح الانهائية أو أن يكون قد اكتشف ذلك العالم الجديد ، فلا يمكن القطع في ذلك بالنفي ولا بالإيجاب ، ولن نستفيد في التحاليل شيئا . فاقم مع ذلك بكثير أن تعلم أنه لم يكف من البحث عن هذا العالم الجديد ، ولم يدخل عليه بجهد ممكن أو مستحيل ، بل وهب له حياته حتى جن واحترق . ولذلك نيتشه يقول بحق على لسان زرادشت : « كان طريقك كله محاولة وسؤال » : ولعل هذه التجربة المتصلة وهذا الانحاج المستمر على السؤال الحر هما خير ما في فلسفة نيتشه ، بل خير ما يمكن أن يوصف به الفكر على وجه الاختلاف .

إنه يقول في إحدى تطع « الفجر » التي جميل

منوانها « حيلة أخلاقية متوسيلة » : « نحن تجارب ، ونريد أيضا أن نكون كذلك ! » . ولقد كان نيتشه على وعي تام بوشمه التاريخي الخامس الذي جعله يقف بين عواصف الزمن وامطاره كالحجرس المنسيب على بوابة تفصل بين عهد قديم وعهد جديد . ولقد بلغ هذا الوعي في السنوات الأخيرة من حياته درجة من التهور الذي لم يقف عند حد . لتسليم إليه وهو يقول في بداية الفصل الأخير من كتابه « هو ذا الإنسان » تحت هذا العنوان : « لسأذا كنت قدأ : » : « أني أعرف نصيبى . سوف ترتبط باسمى ذكرى شيء مخيف - ذكرى أزمة لم يحدث مثلهما على وجه الأرض . - ليست بشراً ، أننى ديناميت . »

قد نسمي هذا تطرفا أو تهورا . وقد ترجمه إلى مرض نفسي لا شك أن نيتشه كان يعاني منه ، أو نموذ به إلى الوحشة المطلقة الأليمة التي عاش فيها طوال حياته ، أو إلى تجاهل ممارسته لأعماله الفلسفية والأدبية تجاهل وصل في بعض الأحيان إلى حشد الاحتقار . غير أن التطرف أو التهور لم يكن قريبا على نيتشه ، لقد طبع حياته وأعماله منذ البداية بلامبه ، كما كان لسحر هذا التطرف أثره الكبير على التجاهل الذي أصابه في حياته ، والمجد الذي انهال عليه بعد موته ، وقنوس المصداة التي قدمت إليه قبل الحرب المالية الأخيرة من جانب الفاشيين (الذين أساءوا إليه ولعلهم ظلموا لا نمدى كيف يمكن التكفير عنه .)

ومع ذلك كله فقد كان نيتشه - وهو الذي عاش حياته يحرق الإغريق ويستلم منهم أنبل ما فيهم وأقوى ما فيهم - يعرف قيمة الحد والتوسط والاعتدال أفضل معرفة . وما هو يكب في إحدى ملاحظاته التي وجدت بعد موته : « أيجاد الحد والوسط في أثناء السعي إلى تجاوز الإنسانية . » ولكنه كان يملك من الشجاعة ما يجعله يعرف بأن التزام الحد والتوسط شيء غريب عليه وعلى جيله . هل كانت طبيعته البركانية أقوى من كل الحدود ؟ هل كانت « الرؤى والأصوات الغريبة » - التي كانت تتدفق عليه طوال حياته تدفق موجات الإلهام انمارمة - هي المسؤولة من عدم التزامه بالحد والاعتدال ؟ مما تكن الإجابة على هذه الأسئلة التي يصعب الجواب عليها فإن نيتشه يتصرف في الحكمة ٢٢٤ من كتابه « وراء حدود الفخس والشر » بأن « الحد شيء غريب علينا ... » ولا شك أنه يقصد بالحد شيئا يختلف كل الاختلاف عما يفصده أوساط الناس الماديين « بغير الأمور الوسط » أو بالاعتدال الذي يفهمون منه القناعة والطمأنينة والرضا بالقليل . فقد كان دائم الاحتجاج على هؤلاء الأوساط والماديين ، دائم التمجيد للأفراد المستثنين غير الماديين . وما دام الماديون يحمون أنفسهم من سيطرة الفؤاد والشواذ على السواء ، فيسكونون خصما جسدیدا للاستثنائيين ، كما يقول في ارادة القوة .

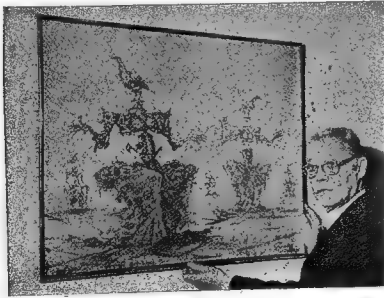
الإنسان المصلوب

فلأخت تقول « انه يحدث ممي ، ويهمم بكل ما يراه حوله ، وكأنه لم يصب أبداً بالجنون ، غير أنه لم يعد يعرف أنه هو نيتشه . في بعض الأحيان لا يستطيع ان أحبس دموعي عندما أنظر إليه . وإذا به يقول : « لماذا نيكين ؟ السنن سعاداء ؟ » .

حاول نيتشه أن يشرح للناس لماذا هو قسود ؟ . ولقد عاش كالقرد ، وأحب كل ما ساءه إليه القدر ، ووجد سعادته الأخيرة في الرضا بالضرورة والقسور . ودفع الثمن الذي لابد أن يدفعه كل من يجد في الفكر الشجاع الجاد مصيره ومستقبله وقسوته ، فمرض وتلذب ، وجن واحترق . ولم يكن له مفر من ذلك . لأن قدر المفكرين حزين .

عبد الغفار مكاوي

يلدو كل شيء في حياة نيتشه وكأنه انجذب بسر الشهور والتطرف ، وتمرد على كل القيود والحدود . والسنوات الأحد عشر التي عاشها بعد انهياره في مائة وثمانين ، أشبه ببقايا بركان ممتزق ، يلدو هي أيضا بهولها وبشاعتها وقد جاوزت كل المسعود . لقد واه ينوس في لجة الجنون الممتدة كل يوم ، ويرسل بسدد الكارثة خطابات إلى معارفه وأصدقائه يسمى نفسه فيها قيصر أو ديونيزوس أو المصلوب . وحاولت شقيقته - التي طلبا هاجمها الباحثون المحدثون بحق أو بغير حق - أن تضي من أسرار مرضه الفظيع ما استطاعت . ولكن هل هناك ما هو أفظع من هذه الحكاية التي روتها على لسانه ، وأوردتها أنفردية جيد في رسالة له عن نيتشه إلى أنجيل في العاشر من ديسمبر سنة ١٨٩٨ ؟



الجائزة الكبرى

للفنون الجميلة في باريس

فنية وشعب في واقع العالم نفسه من البشر ، والنصف الآخر من الأشياء أو العشرات أو الأشياء الجامعة .

هذا وقد اعد لوسيان كوتو الكثير من الديكورات المسرحية وملابس الأوبرا ورسوم الكتب والرسوم الحائطية ، وهو أحد أعضاء اللجنة الإدارية لفرس مايو الشهير ، ويمثل حالياً استلاماً لحظري في المدرسة الوطنية العليا للفنون الجميلة .

التقى بدولان الذي طلب إليه عمل الرسوم التوضيحية المسرحية الطيور « لارستوفان » .

ولكن أسلوب لوسيان الشاعري الحاكم سرعان ما أصبح أكثر قسوة وأشد ظففة بعد قيام الحرب ، لم عاد أسلوبه ليكتسب طابعه الحقيقي . طابع الشاعرية الحالية . لقد لمب خيال لوسيان الشاعري دوراً أساسياً في رسمه ، وأعطاه صبغة سيرالية جعلت عالمه الفني يتألف من سماء

منحت الجائزة الكبرى للفنون الجميلة في باريس إلى الفنان التشكيلي لوسيان كوتو ، وقد تقدم ١٩٢ مرشحاً للاشتراك في مسابقة هذه الجائزة التي أسفرت عن فوز لوسيان كوتو بإجماع آراء لجنة التحكيم المؤلفة من كبار النقاد والفنانين .

ولقد لوسيان كوتو في حين عام ١٩٠٤ ، وتابع دروس معهد الفنون الجميلة في نيم ، وعندما بلغ العشرين ، قدم إلى باريس حيث

مأساة فلسطين في أدب غسان كنفاني

غسان كنفاني كاتب متميز بين كتاب أدبنا العربي المعاصر. وإذا كان غريبا أن يصدر هذا القول من كاتب لم يكسده تجاؤز الشلاكين من عمره فلأنه استطاع أن يقدم خلال عمره الفني - الذي بدأ في الستينات - عددا من الأعمال الأدبية على مستوى طيب من النضج الفني : ثلثات مجموعات من القصص القصيرة .. موت سرور رقم ١٢ (١٩٦١) ، أرض البرتقال الحزين (١٩٦٣) ، عالم ليس لنا (١٩٦٥) ، وروايتي : رجال في الشمس (١٩٦٢) وما تبقى لكم (١٩٦٧) بالإنسان إلى مسرحية ومزومة باسم الباب (١٩٦٤) ودراسة من « أدب المقاومة في فلسطين المحتلة » (١٩٦٦) .

وفلسطين هي المدخل الحقيقي ، والوحيد ، لعالم غسان كنفاني ، فهو فلسطيني سقطت يافا أمام عينيه وهو في الثانية عشرة ، ثم عاش حياة لاجئي المخيمات في سوريا بكل ما في هذه الحياة من غربة وتمزق ومذلة ، وبعد فترة من الدراسة غير المنتظمة هاجر غسان إلى تلك البادية « التي تعني كل شيء وتحرم كل شيء » فعمل مدرسا بالكويت سنوات طويلة . قبل أن تستقر قدماء في بيروت صحفيا وكاتبا ، له انتماءاته السياسية ومواقفه الفكرية المحددة .

✽ فلسطين هي المدخل الحقيقي والوحيد لعالم غسان كنفاني ، فهو فلسطيني سقطت يافا أمام عينيه وهو في الثانية عشرة ، ثم عاش حياة لاجئي المخيمات في سوريا بكل ما في هذه الحياة من غربة وتمزق ومذلة .

✽ وربما كان سبب الصداق في أدب غسان أنه حين يكتب عن فلسطين فهو يكتب عن الإنسان لا من الأرض ، ولهذا اختلفت أعماله من تلك الترفة التي سادت معلم الأدب الفلسطيني اللفظ والتوقع وجهارة الصوت التي لا تتج ادبا ولا فنا .





فواز عبد القادر

إنها الجسد الذي ينتصب في وجه المحاولة الشريفة ،
وحدود المستحيل الذي يجد البطل نفسه - بشكل دائم -
مرغماً على مواجهته وتحاوله . لهذا فأبطاله دائماً -
ومعظمهم فلسطينيون - في طرق أو على طرق أو باحثين
عن طريق ..

وربما كان سبب الصعق في أدب غسان أنه حين
يكتب عن فلسطين فهو يكتب عن الإنسان لا عن الأرض ،
ولهذا أظنت أعماله من تلك التزعة التي سادت معظم الأدب
الفلسطيني بعد ١٩٤٨ .. اللهفة والتوجع والتواضع ،
وجهرية الصوت التي لا تنتج فناً ولا أدباً . لقد فتحت
وجدانه على المأساة ، وظل طوال أزماء الثلاثين لا يعمل
غيرها ، لكنه استطاع أن يمتص المأساة عذاباً وينفجها فناً
لا نواح فيه ولا حزن .. لكن بحث جاد - ودام - عس
الطريق .

والإنسان الفلسطيني - أو فلسطيني ما بعد ١٩٤٨ على
غيرها ، لكنه استطاع أن يمتص المأساة عذاباً وينفجها فناً
ويعمره ، ويبحث في أعماقه من حلمه الصغير ، من رغبته
التافهة ، من أمله الملبى في أن يجد ملجأً بدل الذي راح
وحياة بدل التي اغتصبت ، أبطال غسان فلسطينيون في

هذه الحياة التي عاشها غسان استطاعت أن تعطى
لأدبه افقا واسما وفسيحا ، فأبطال أعماله ينتشرون على
الأرض العربية الواسعة : من أطراف الأردن وفرة .. إلى
بغداد ومصر .. إلى دمشق والكويت إلى ساحل عمان
وحالة الخليج . فتح غسان ميثقه فلم يبق منه حدود قطر
وأحد من الأرض العربية لكنها ضمت كل الأقطار ،

واستطاعت رؤيته أن توحد عذاب المواطن الفلسطيني وهو
يشقى من أجل توفير العمل والحياة وعذاب المواطن العماني
وهو يسعى وراء الأهداف نفسها ، والتقط غسان البديهة
الباهرة المروعة : هذه الأقطار على الرغم من أن الإنسان
فيها يواجه نفس المشاكل والأخطار إلا أن ساحات شاسعة
من الرجال (المادية والنفسية) تفضل واحداً عن الآخر
ومفضها عن البمش ، وأبطال روايته الأولى « رجال في
الشمس » يلقون مصارعهم وهم يحاولون عبور الصحراء
الفاسلة بين البصرة والكويت ، وبطل روايته الأخيرة
« ما تبقى لكم » يلقى مصرعه وهو يحاول عبور صحراء
أخرى تفصل بين الأردن وفرة ! .

الصحراء .. بصفتها القند الوحش ، يفرغها الكثر
بالأسرار ، تلعب دوراً بارزاً في أعمال غسان كثفي

التقط أبو الخيزران ثلاثة فلسطينيين يريدون أن يهربوا الصحراء بين البصرة والكوت ، واتفق معهم على أن يهربهم في سيارته مقابل أجر على أن يختبئوا داخل صهريج المياه عند نقاط التفتيش . واختفى الرجال داخل الصهريج ، وحزن أبو الخيزران حقاً على رفاق الطريق .. لكن الحزن لم ينسه وأجبه الأخير نوحهم ، فجردهم من سبلاتهم وتقدمهم القليلة قبل أن يلقى جنثهم على اكوام القمامة في الكوت ! .

*** أبو قيس :** كان واحد من هؤلاء الذين التقى أبو الخيزران جنثهم على اكوام القمامة ، فجور اختلط في رأسه الشمرات البيش بالسود ، كانت له أمنية : أن يبني سقفاً يعيش تحته ، ويبحث عن لقمة عيش بعد أن ظل سنوات لا يجد غير « **طحين الأعاشة ..** » ، وحين قال له أم قيس يوماً لم لا ترحل كالرحلين اسمعت أحلام أبي قيس ، فطمح أن يملك يوماً حرق زيتون أو عرقين ، وأن يعلم قيساً في المدرسة .

دفن أبو قيس أميته وأحلامه في رمل الصحراء ، وحظيت جثته بجنة الكوت ! .

*** حميد :** طفل يبيع الكمك على أوصفة دمشقية المساء ، ويختلف في الصباح إلى مدرسة اللاجئين . وكانت له صفة الصغر مأساة : جن أبوه ودار شبه عار في شوارع دمشق بمعد أن رأى المصمد بهوى ليفصل رأس ابنه الكبير عن جسده ، وبني على حميد أن يقول أمه بما يحصل عليه من بيع الكمك حيناً وتنظيف الإحذية حيناً آخر . ولبسان حميد ينطق طفل آخر في « **أوفي البرنغال الحزين ..** » : « **كنا بعوين هناك .. بعيدين عن طراوتنا قدر ما كنا بعيدين عن أرض البرنغال ..** » .

*** أبو عثمان :** حلاق قرية الرملة . حين سقطت أيدى اليهود أوقفوا أهلها صفين على طول الشارع الذي يمل الرملة بالقدس ، وهناك وقفوا - تحت شمس تموز - وأيديهم متصالية فوق رؤوسهم .

وبينهم أبو عثمان وزوجته وطفله فاطمة .. سفرة سراء ذات شفاير طويلة وهيون متعبة .

كل الناس في الرملة كانوا يعرفون أبا عثمان ، ويعرفون كل تفاصيل حياته .. ظلالاً رواها لهم وهم على كرسي الخلافة في دكانه .. رجل مسالم محبوب ، بني حياته من اللائحة ، وحين قتلته ثورة جبل النار إلى الرملة كان قد فقد كل شيء ، لكنه بدأ من جديد « **طيباً كأي غرسة** » خضراء في أرض الرملة ، وعندما بدأت الحرب ياع كل شيء واشترى أسلحة كان يوزعها على أقاربه ليقيموا بدورهم في المعركة حتى انقلبت دكانه إلى مخزن للمتفجرات والأسلحة .

ولم تكن لأبي عثمان سوى أمنية واحدة : أن يدفن في مقبرة الرملة الجميلة المزروعة بأشجار الكبيرة . وحين قتل اليهود ابنه ثم زوجته حمل أبو عثمان الجنين على ذراعيه الواهيتين ، ولا عاد في المرة الثانية لم يكن يحمل

مطيحات أو في مدن غربية ، صفار لا يعرفون الطفولة ، قتيان هرب منهم مسماهم ، رجال باعوا كل شيء كي يوفروا اللقمة للمتتظرين وراء الحدود البعيدة ، وفق قلب كل واحد ورقة من فلسطين : قصة حب قديمة ، يبيع أزهار دابلة ، خطوط باهتة على صفحات كتاب ، ذكرى يوم سقطت فيه قرية أو مدينة .

وهذه القراءة تهدف إلى شيئين : تقديم صورة الإنسان الفلسطيني في أعمال غسان كنفاني ، ثم رؤيته للمأساة التي حدثت في تلك الشهور من ١٩٤٨ . وفي خلى الفصل بين هذين الجانبين إلا كما يمكننا أن نفعل بين المأساة والظلال .

في إحدى قصص « **أرض البرنغال الحزين** » يرسم أنبطل الخط الذي يسير فيه معظم أبطال غسان « **تبعوا لي حياتي - حياتنا كنا - خطاً مستقيماً يسير بهوده وللة إلى جانب خط قضيتي ، ولكن الطين متوازيان .. ولن يلتقيا ..** » .

لقد التقى سدان الخطان المتوازيان في آخر أعمال غسان « **ما تبقى لكم** » ، ولكن يبقى أن هذا الخط الذي يربط المأساة والمنفى هو ما يحدد مسار معظم أبطال غسان ولنحاول تقديم بعض الأمثلة :

*** أبو الخيزران :** واحد من اساطير الرجال في الشمس . سائق ماهر ، كان محارباً في أحداث ١٩٤٨ ، واشتهر بأنه خير من يصلح المرات المظلة ويقودها ، وله في ذلك حكايات تروى . غر أبو الخيزران في هذه الحرب رجولته .. انفجرت بين سائيه قبلة أضاعت رجولته فهاجر إلى الكوت يحمل سائلاً ومهرباً ، ويحدد نفسه من حين لأخر ليكر الضغار بمضه ، فلت أتم الآل ألا يبريد من النقود .. ، « **ها قد ضماست فلسطين وضماست رجولتك** » ، وقد صرفت حياتك مفاعراً لك لا زلت أعجز من أن تنام إلى جانب امرأة .. .





قلت مريم محنت نفسها لرجل آخر .. ولكن زكريا ! .. انه رمز حار حامد وذله الصغير . جاء اليه يوما وقال له « اسع يا حامد .. ان كنت تريد أن تنقّم فتعال معنا ، لدينا كل شيء .. » لكنه قبل أن يفكر كان سالم قد قتل .

يا للذكرى ! .. صف الرجال متماسك ، صامت لا يجيب حين كان اليهود يسألون عن سالم ، وقيل ان يعرف احد ما سيحدث كان زكريا خائفا « أنا أدلكم على سالم » .. الا ان سالم - في تلك اللحظات من الصفا التي تسبق الموت لم يشأ أن يجعل زكريا خائفا « بالفعل فتقدم ثلاث خطوات وسلم نفسه ، ومن وراء الجدار جاء صوت طلقة واحدة .. فانحنى زكريا كأنها اطلقت عليه من الميون النجبة نحوه في صمت .

« هذا هو زكريا يا مريم ! .. صرّى الذي قبلت ان ازوجك له بمرور عشرة جنيئات كله مؤجل . كل شيء مؤجل .. ليس في حساب البقايا الا اللغات .»

وتأتى اللحظة الحقيقية كالنمر .. يلتصق حامد في

ظلمة الصحراء ووحشتها يبهودي وهيد ، ويتسلحمان في

الظلام والسمت ، ويتمكن حامد من نزع سلاح مسدده

ويبقى في مواجهته يتطرقن علوهما المشترك : شموه النهار

اي لقاء شبح ورائع بين العدوين ! .. هنا فقط

يوضع حساب البقايا في ميزان جديد ، ويروح حامد يتحدث

لنفسه في مواجهة العدو : « لا يمكن أن يكون الوقت

خدنا نحن الاثنين بصورة متساوية ، فقد يكونون اقرب

اليك مما اصور .. لكنك اقرب الى مما يتصورون ،

المسافة ليست الا زما وهي في صالحى . وهناك قضية

اخرى لها اهميتها : ان تقتل انت هنا - على بعد خطوات

المادة البيضاء فقط .. ، ولذلك .. وحين ذهب الى فرقة القائد الاسرائيلي ليعترف بما يعرف سمع الناس انجاسا هائلا حدم الدار ، وضاعت اشلاء ابن عثمان بين الانتفاش .

ولم يدفن في مقبرة الرملة الجميلة المزروعة بالاشجار الكبيرة .

حامد : حياة كل فلسطيني حساب للخسائر والبقايا ، فليس له من العالم الا شيء صغير ، بقايا حامد اولفات رغبة او كهف يمهده ليلوذ به اذا اتى يوم عسير .

وحين سقطت يافا محترقة في ايدي اليهود غادرها من بقي من اهليها في قوارب صغيرة ، وانتهى المطاف بحامد واخته الكبيرة مريم الى الكواخ الصميح في اطراف غزة ، بعد ان تركا الاب ذكرى مضرجة في يافا وضاعت الام ثم تبين انها تعيش على الطرف الاخر للصحراء .. في الاردن . وانقضت سنوات طويلة ..

واصبح حامد شابا في عتفوانه ، ومريم لا زالت جميلة وان كانت خطاها تدب نحو اللبول ، وطوال هذه السنوات لم ينقطع حامد عن التفكير في لقاء امه .. وظل هذا اللقاء هو الكهف الذي اهداه حامد ليلوذ به اذا جاءت الفاجعة .

وجاءت الفاجعة . حبلت مريم من زكريا ، وأرغم حامد على تزويجها لرجل هو يعلم تماما انه خائن يرشد اليهود الى الفدائيين .. لم انقل نحو الصحراء - وحيدا اهلل - ليلقي امه .. كل ما تبقى له .

في حساب الخسائر ماذا يبقى لحامد ؟ ..

حين سقطت يافا لم يحمل السلاح فيمن حمل ، كان صغيرا وقتل ذلك ، وهو يذكر اياه : « حملوه من طرف الطريق مفرجا وسألني احد الرجال : « انت حامد ؟ » ولجأة اخذت ابكى ، ومن الشباك اطلت امي ثم مضت بنواح ممزق ، وانقضت الشبايبك فجأة واخذت الاصوات تندب ، وتسلق الرجال السلم صامتين ، وهو ملفوف بمعظمين وذراعه الماروبة تتراجع جيئة وذهابا .. »

ذكرى اخرى يحتفظ بها حامد كاتين الاسرار :

« اننى اذكر يوم اندفعت الى غرفتنا هناك .. وفور ان

فتحت الباب واجتزت العقبة شهدتهما مما في السرير ..

اعتقد انهم كانا هارين لكننى لم ار الا ذراعه .. ذراعه

المارية السمراء القوية حول حاصرهما البيضاء . هددا

كل ما اذكره من والدى .. كل شيء ، هذا والذى كله ..

مجرد ذراع .. مرة تضاعف امي ومرة مضرجة بالوت .

لهذا عاش حامد اعوام شبابه القليلة لا يعرف النساء،

ولا يسمح لنفسه بالتفكير في الزواج الا بعد ان يجمع شمل

العائلة المتناثرة ، ولهذا ايضا لخس موقفه بريم في كلمة

واحدة : « لم يبق لي شيء .. انت ملطخة وأنا مضجوع » .

البلد الذي يطعك كل شيء ويغن عليك بكل شيء ، يتلون
الحق في كل غروب بحرمان ممضى ، ويشرق صباحه بقلق
لا يرحم . »

ان المجلة التي تدور هناك خرسة الى حدود
أسطورة ، أنها لا تهتم بالإنسان الفرد على الإطلاق ..



من معسكر - ربما هو عمل أخطر من أن اغتال أنا مجرد
عدو اتحتم عليكم قلتمكم وكان وحده تماما .. بلا سلاح.
الأمور هنا نسبية تماما وهي لصالح أيضا وهذا شيء
غريب ! . فقبل دقائق فقط كان كل شيء في هذا الكون
ضدى تماما ، وكانت الأمور كلها في غرة الأردن تصل في
غير صالح ، وكنت أفن هنا بالفيضان .. وقمة محاطة
بالخسائر من كل جانب . فتأمل أقل لك شيئا مهما :
ليس لدى ما أخبره الآن ولذلك فانت عليك فرصة أن
تجملني ربها ! .. »

هذا هو المنطق الذي اكتسبه حامد بعد سنوات
الكنفى والفربة والحياة التافهة ، وهو الدرس الذي يقدمه
غسان كنفاني لكل الفلسطينيين : أن مواجهة العدو
- مواجهة حقيقية وصادقة - هي الشيء الوحيد الذي
يقلب ميزان الخسائر ، ويحول البقايا والفتات الى
حقائق كعلة .

وإذا كان أبو قيس ورفيقاه اسمع ومروان لم يهتقوا
حلمهم في الوصول الى جنة الكويت .. فماذا يفعل هؤلاء
الذين يصلونها ! ..

ان معظم الإبطال في مجموعتي غسان الأولى والثانية
يجيبون على السؤال .

حين كانت سيارة أبي الخردان تطوى البادية
الرهيبة بين البصرة والكويت كانت ترن في رأس مروان
كلمات أخيه الأكبر الذي سبقه الى الكويت لم ضاعت
أخباره : « هناك في الكويت ستتعلم كل شيء ، ستعرف
كل شيء ، انت فتى لا تفهم من الحياة إلا شعر ما يفهم
الطفل الرضيع من بيته . المدرسة لا تعلم شيئا .. لا تعلم
سوى الكسل ، ارتكابه وفن في القلات مثلما فعل سائر
البشر .. »

« الفوضى في القلعة » هو التعبير الذي يستخدمه
غسان أكثر من مرة للدلالة على حياة شباب الفلسطينيين .
وإذا كانت المأساة قد وجدت الأطفال في أنها جعلتهم جميعا
معيدين من طفولتهم ، فإنها حدثت بين الشيايب بأن
حفر في نفوسهم درسا واحيدا : لا وقت للصبا ولما
يتشغل به الفتيان ، المدارس خلقت للفارين والمتربين
الذين يملك آباؤهم نص التعليم .. أما الفلسطيني فله
شان آخر عليه أن يحل أمومه القليلة وينطلق في الأرض
الواسعة ، في لهات محموم عن عمل يستطيع أن يموله ،
ويوفر قروشاً قليلة لهؤلاء الذين ينتظرون مجيئها وراء
الحدود البعيدة .

وما اسمعه هذا الذي يصل الى الكويت .. الى
وادي الذهب .

للاث عشرة قصة من غسان في مجموعتيه الأولى
والثالثة تدور أحداثها على أرض الكويت والخليج ،
وترسم بكل تفاصيلها صورة الحياة هناك .. في ذلك البلد
البعيد « الذي يهتوى على كل شيء وليس فيه أي شيء »

« والجوع بالنسبة للبخل المائل لا يمكن أن يكون منظرا مسلما فحسب .. » ، فكل الناس يلهثون راكضين وراء القرش إلى حسد أنهم لا يلتفتون خلفهم كي يشاهدوا الزاحفين .

بين هؤلاء الراكضين والزاحفين ركض غسان وذحف ، ثم حكى لنا الحكايات .

سعد الدين كان واحدا من الزاحفين .. جاء إلى الكويت وأقام عند صديق ، وراح يؤامم الواقفين على أبواب الدوائر الحكومية والمؤسسات بحثا عن عمل أي عمل . أنه لا يستطيع أن يرجع خالي الوفاض .. « لا يستطيع أن يتحمل على الإطلاق نظرة صديق أو عمو يقول له أو يمس أو يسر ، أو لا يقول ولا يمس ولا يسر : كيف سود من وادي الذهب بلا ذهب !؟ .. »

ولأن سعد الدين مريض وشاحب وبلا مؤلات فقد اصبره أن يبعد العمل ، ونفقت قروده ، وبقى منها شيء قليل . وعلى أحد الأوصفة جلس عجوز يبيع الحمار .. في كل ألف محارة يختبئ حبة ثلث واحدة ، الغرب ياتصيب يمكن أن يلقاه الإنسان ، وكل ما يتي من قروده اشترى سعد كومة محار . راح البالغ يفتحها واحدة بعد الأخرى ويلقى بالحارات الفارغة .. وحين فتح الأخيرة سقط سعد مينا ووجهه في وحل الطريق .

هل كانت المحارة الأخيرة مقبلا كسابقاتها فمات سعد فما أم كانت حبل بلؤلؤة فمات فرحا ؟ .. اننا لا نعرف على وجه اليقين .

ولمة قصة أخرى في نفس المجموعة (موت سرور وقم ١٢) تلقى الفسود على هذه القصة وتفسرها ..

قصة رجل لعله هو هذا الذي يبيع الحمار ، نصف مجنون يقيم وحده في قلعة مهجورة على شاطئ البحر ، ينظر المد إذا جاء ، وحين يتراجع يخوض في المياه ويجمع الحمار يبيع الكومة منه بربيف أو ريفين .

قال المجوز لشاب اشترى منه كومة بربيفين ووجد كل محاراتها فارغة : « لو كانت هذه المحارات حياتك ، أمتي لو كانت كل محارة مبرة من سنة من عمرك وفتحها واحدة إثر أخرى فوجدتها فارغة .. أكتت تحزن حزنك لقد رغبين !؟ .. »

نفس الدافع الذي جعل سعد الدين يشترى المحارات بنقوده القليلة هو الذي دفع أسعد ومروان إلى قبولدروب سيارة أبي الخيزران .. وراهم جميعا حياة قاسية ، وأمامهم الجهول .. وعليهم أن يناحوا ذلك الجهول ، وأن يقبلوا « بنوع من الاختيار البطل » نفى أنفسهم مقابل أن يرسلوا لعائلاتهم ما يقيم أودعا ، وأن يقبلوا أيضا ما يفقه ذلك المنفى : « ودون أن نمدى استعظنا أن تشكل بمقوية دوائر واسعة من العلاقات العادية ، كانت الحياة جافة يابسة ولم تستطع العلاقات الراسمة تلك أن تدخل إلى حياتنا إلا كشيء بسيط وانها من النكة والملاق ، كان الرجال طينين في مجملهم ، وأن جعلتهم الحياة أكثر جلالة

وخشونة ، وسنة بعد سنة اعتدنا ذلك النوع من الحياة واعتدنا خشونة العلاقات ورغبنا عنها نمنا للعلاقة نفسها .. كانت أغلى شيء يمكن للمرء أن يحصل عليه في ذلك النفي . وليس هذا كل شيء ، ففي مجتمع غير متوازن .. « امرأة واحدة لكل سبعين رجلا .. وباليتمهم يرونها .. » في مثل هذا المجتمع لابد أن تصبح المرأة - أيضا - مشكلة . في الصباح دار نقاشي سخيخ بين زميلين في مسكن واحد : أحدهما يريد أن يستدجر المرأة التي تفصل ثيابها إلى الفراش والاخر يرفض ..

— لو اقترعنا أن المرأة طلوونك ودخلت إلى البيت .. ماذا ستربح من الأمر كله ؟ .. إلى يؤنيك ضميرك فيما بعد ؟ ..

— شعيرى ؟ .. أيها الصغير أن شعيرى هو حاجاي ، وغبائي ، مغالبي البشرية العادية .. لقد علمت هذه الفلسفة هنا ! ..

ويخرج هذا الذي كان يود استدراج المرأة إلى الطريق في الظهرة المتعبة ، ليقطع المدينة إلى أصدقائه في طرفها الآخر .. « يصبح ويسبويقار » .. ويستمع - على رفيع إلى حديث رجلين يلبسان الطاولو إلى جانب الطريق . وقد وقف أمامهما قواد يقدم اليهما طفلا صفرا (طفلا وليس طفلة) ، والطفل لاه من الجميع .. يمض أصابعه بصوت مسموع ويتفرج على السيارات التي تمرق في الطريق .. « أحسست بيدني قوتين لهنان كفتي فالتفت ملعدوا :

— ياأخي حرام .. حرام .. حرام .
— نظرت إليه ، كان رجلا مسنا يظهر قليل الانحناء ، وكان يلبس نظارة مدورة ذات طوق من الفضة تلتمع وراهما عينان صغرتان ، وكان يرتجف وهو يردد ، ويهزئ :

— حرام .. حرام .. حرام ..
— ماهو الحرام هذا ؟ ..
أشار بابهامه إلى الوراء وقال بصوت متقطع :
— الطفل .. أنه لا يعرف شيئا .. حرام ؟ ..
تلفت حوالاه باضطراب ، ولقت لنفسه أن هذا الشيخ كان ورائي ، وسمع ماسمعه أنا ..
عاد فوضع كفيه على كفتي وترك عصاه تتراجع على ذراعه وأخذ يهزئ :

— حرام .. حرام .. ماذا نستطيع أن نفعل ؟ ..
— لا شيء .. أنت ترى .. أنا ضعيف البنية وأنت رجل عجوز .. ثم أن هذا كله لن يصلح العالم ! ..
أزول الشيخ كفيه من كفتي بياس ، ثم أجسدت ينظر حوالاه :

— الطفل .. الطفل .. أنه لا يعرف شيئا ..
رددت كلاما لنفسي : ثم أن هذا لن يصلح العالم . وليس هذا الجانب فقط هو مأزء غسان في « وادي الذهب » ، من هناك أيضا التقط هذا النموذج الفريد في القصة القصيرة القصيرة : **سعد** على أكبر صاحب السرير رقم (١٢) الذي أطلق غسان اسمه على أولى مجموعاته .

ومحمد علي أكبر - وهو الذي كان يمر دائما على أن
يتنادى باسمه كاملا . لم يكن مواطنا من الكويت ، لكنه
أيضا جاء الى وادي اللهب من أرض بعيدة .. من ساحل
عمان ، تلك الأرض العربية النائية حيث يعيش الإنسان في
ظروف بالغة القهر والفقر .

كان محمد علي أكبر يسقي الماء في قرية أنجا على
ساحل عمان ، ويوما فتحت له باب أحد الدور صبية سمراء
صغيرة ميونها سوداء واسعة ، ودارت الدنيا بمحمد علي
« ووقف أمام الباب كأخرق أشاع الطريق والقريبتان
تصايان على كتفيه الضامرين ، وشرع يحلق إليها بلا وحي
يتمنى .. كأنسان مصاب بضربة شمس خفيفة - أن تكون
لبنينة قلوة سحرية على غصنها .. ولما لم يقر على قول أي
فوه أدار ظهره وفعل ماإذا بقرنيه الى الدار » .

والفخ محمد علي يسه الى أخته سبيكة ، فحاولت
أن تعطف له السمراء الصغيرة لكنها فشلت ، فشلت لجرد
خطأ صغير .. لقد تصور أبوها أنه محمد علي الشقي الذي
يسرق الخراف على طريق الجبل ! ..

لهذا كان أصرار محمد علي فيها بعد على أن يتنادى
باسمه كاملا .. دفعة واحدة .

وفضلت أنجا بمحمد علي ، وبدأت دودة أسمها
الثروة تنخر في رأسه ، تويضا عن شقيقه وفشله ، فركب
البحر الى الكويت ، وبعد كفاح شرس فزوس استطاع
محمد علي أن يجمع ثروة صغيرة وضعا في صندوق خشبي
لم يكن يرضى أن يفارق يديه حتى وهو يحضر ، وحلق
خوف لأخته سبيكة .. وما يسه الله من مال .

لكن هذه في الحقيقة لم تكن قصة محمد علي أكبر! ..
او فلنقل ان الكاتب قدم لنا قصتين : قصة محمد علي كما
تخيلها وقصته كما حدثت .

والذي حدث ان محمد علي كان بحلوا فقيرا ، جاء
الى الكويت واستطاع بعد كفاح سنووات طويلة أن يفتح
متجرا صغيرا على أرصفة أحد الشوارع قبل أن يداخه
سرطان الدم ، ولم يكن بصندوقه مباداة موشاة ولا حلق
خوف .. كانت به فواير البهائم التي حملها لتجره
الصغير ولم يسدد ثمنها بعد .. وكان محمد علي أكبر متزوجا
وله اولاد تركهم وراءه في أنجا .

في القصتين : التخليط والحقيقة ، او فلنقل في
طبيعتي القصة المختلفتين شيء اساسي هو الذي جعل لسانا
يتماثل مع محمد علي أكبر ويهتم بحكايته هذا الاهتمام ،
لقد استطاع لسان أن يرى مأساة الفلسطيني بين انسان
عربي آخر .. كلاهما يشقى نفس الشقاء كي يضمن عملا
شريفا يخلط الطعام للمتتارين وراء الصدود ، وكلاهما
تترصد هذه النهاية الآلمية : الموت في القرية على سرير
في مدينة بعيدة .

ومرة أخرى يعود لسان الى هذا المعنى في قصته
« تهل الوصل » ، فيوحد بين نضال الشعوب العربية في

مختلف الانظار ، وتوردة نموذ في العراق الا خطوة لاسترداد
اللذ ، والنضال الفلسطيني يسقط قتيلا .. فداعا من
الشعب في العراق .

وأمل الانتصار يشرق في النهاية كفجر وليد .

هذه صورة الانسان الفلسطيني كما تنصرف اليهنا
في ادب لسان كنفاني : اطفال يمشون من صباهم ، وفتيان
عليهم دائما أن ينوصوا في القلعة ، ورجال غائبون في
انظار الأرض بحثا عن اللقمة والماوي .. وفي قلب كل واحد
ورقة من فلسطين .

هذه هي ظلال المأساة . بقي أن تعرف صورة المأساة
نفسها . كيف يقدم لنا لسان حكاية ما حدث في تلك الأيام
الدامية من ١٩٤٨ ؟ ..

لقد رأى المأساة بعيون الكثيرين ، وحكى أحسداها
على السنة الاطفال والشباب والرجال والنساء ، لم يلهه
اجترار الحزن من رؤية الواقع ، ولم يخف رأسه في رمال
الحنين واللوعة ، لكنه حدثنا عن هؤلاء الذين وقفوا - دون
أن يكون لهم اختيار - يمشون سقوط فلسطين قرية بعد
قرية ، وحدثنا عن نذرة السلاح في أيدي هؤلاء الذين
اختاروا أن يتألموا (قصص : السلاح المحرم - الروس)
وحدثنا عن فساد الزعامة السياسية والقيادة العسكرية
وتفكك (قصص : أبعد من الصدود ، ورقة من اللذ) ،
وحدثنا أيضا عن هؤلاء الذين باعوا الأرض لليهود (قصة :
الرجل الذي لم يمت) .

ولخص لسان في كلمات قليلة ما حدث : « في الوقت
الذي كان يتناضل فيه بعض الناس ، ويتفرج بعض آخر ،
كان هناك بعض آخر يقوم بدور الخائن » .

وسواء كان الذي يقدم لنا شهادته مجرورا يبيع أفراس
المجوعة على أرصفة دمشق ، أو متفقا يجر أفكاره في غزة
أو طفلا تفتح وجدانه على المأساة دون أن يقدر على شيء ،
أو رجلا حمل السلاح وقامل حتى الهزيمة ففى قلب كل
منهم يمشى أمل في الانتصار ، قد نبغت حيننا تحت وكرام
الحزن والمذلة ، لكنه موجود دائما .

حين انفجرت المأساة وتناثرت شظاياها حمل كل
لفلسطيني شهادته ، وإذا قسمنا هذه الشهادات جنباً الى
جنب لرسمت - دون تدخل من جانبنا - صورة لبعض
ماحدث في تلك الأيام من ١٩٤٨ :

شهادة ظل :

كنت في قريني الصغيرة التي تساند دورها كتما الى
كنف فوق حاراتها الوحلة ، وكنا نشهد - دون أن ندور
على الاختيار - كيف كانت تتساقط فلسطين شبرا شبرا ،
وكيف كنا نتراجع شبرا شبرا ، كانت الينابيع المتبقية في
أيدي الرجال المشقة تمر أمام عيوننا كأساطير دموية ،
وأصوات الفدائيق الجميدة تدلنا على أن معركة تقع الآن ،



لقد بدأ قتال الفؤوس اذن . هذا يعني ان الرجال قد تلاحموا ، وان جنتنا كثيرة قد شاعت في خطوط الامداد ، مطبقة اكفها بتشنج عنيد على الفأس ، واصمة انوفها براحة مطلقه على التراب الطيب ، ومستلقية بهدوء .
بدأت قرينتنا تنكش .. ولم يعد هناك أى عمل للشيوخ غير ان يعودوا لبيوتهم ..

شهادة محارب قديم :

الحمد لله على اى حال ، الحمد لله اننى لم اكن خاننا ولا جيانا في يوم من الايام ، وحتم علينا ان نمش وكأنا خرجنا من فلسطين لنبحث عن عمل ما فقط ، على كل حال انا اعرف ما الذى اضاع فلسطين ، كلام الجرائد لا ينفع يابنى ، فهم - اولئك الذين يكتبون في الجرائد - يجلسون في مقاعد مريضة وفي غرف واسعة فيها صور وفيها مدفلة لم يكتبون عن فلسطين وعن حرب فلسطين .

وان ثمة امهات يفقدن ازواجهن ، واطفالا يفقدون آباءهم ، وهم ينظرون - عبر النوافذ - صامتين الى ساحة الموت .

بعد ساعة من الهجوم المباغت تراجع الرجال ، كانت جهنم قد صعدت الى ظهر قرينتنا ، وبدأ لنا ان النجوم اخذت تتساقط على بيوتنا ، وقالت امرأة مرت تحت شباكنا تسحب حثة وتلهث :

- انهم يقاتلون بالفؤوس ..

وقتل الفؤوس لم يكن غريبا على رجال قرينتنا ، فقد كان الفأس هو سلاح الواحد منهم بعد ان تقيأ بندقيته كل ما في جوفها ، فكان يعمل على كتفه زاحفا فوق الاشواك الجافة ، ثم يشاهد المحاربون في خنادقهم الرطبة شبح انسان راكع ، يرفع كلنا يديه فوق راسه ماوسمه ذلك ، وبين كفيه يتصلب فأسه الثقيل ، ثم يصوى الفأس ، ويتصاعد صوت ارتطام عريض مخنوق ، ويبتلج الظلام انة ممدودة يعقبها شخير غليظ ، لم يسمت كل شيء .

يابني فلسطين شاعت لسبب بسيط جدا ، كانوا يريدون منا ، نحن الجنود ، ان نتصرف على طريقة واحدة ان نهضوا اذا قالوا انهض وان ننام اذا قالوا لم ، وان نتحسس ساعة يريدون منا ان نتحسس وان نهرب ساعة يريدوننا ان نهرب .

انهم لم يعرفوا قط كيف يتقودون جنودهم ، كانوا يحسبون ان هؤلاء الجنود ضرب طريق من الاسلحة تحتاج الى حشو ، وساروا يحشونها بالواوامر المتناقضة .. كان الواحد منا يحارب اليهود فقط لانهم يريدونه ان يحارب اليهود ! ..

كل ماأريد ان أقوله يابني هو انني حاولت اكثر مما يستطيع الشخص الواحد ان يفعل ، ولكي لاأخطأ لم يكن مني أنا ، كان من هؤلاء الذين يقرأون ويكتبون ويرسمون خطوطا ملونة ينظرون اليها باهتمام .. أما أنا .. فماذا أستطيع ان افعل غير ان احمل بارودتي وان اجهم ، وان انظر الى حيث يشير رئيسي لم ارفض في ذلك الانجاء وسلاحي في يدي ؟ ..

المهم .. ان علينا ألا ننسى ماحدث عندما تلتقى مرة اخرى ، وان علينا ان نحارب اليهود كما يفعل محصرو الجيران اولئك في غرفهم عندما يجلسون كمية كبيرة من اللباب !

شهادة متفرج :

خرجت من حيفا قبل ان تسقط في يد اليهود ، ولم امسك ببندقية في حياتي قط ، كان الشارع الطويل الذي ينصب فيه شارعنا هو ميداني الوحيد ، كنت مشهورا في ذلك الشارع يابني احدى علاماته ، وكان الشباب في حيفا يقولون : « اذا اردت ان ترى خيري ففتش عن اجمل فتاة في الشارع تجده وادعها .. » ! ..

كانت ليلى من نوع آخر ، ولكنني لم اكن اعرف ذلك في ابام لمارنا ، كنت اعرف انها تخفي على شيئا ما وفي الوقت الذي كان يناضل فيه بعض الناس ، وبترفع بعض آخر ، كان هناك بعض آخر يقوم بدور الخائن .. وبواسطة هذا النوع الاخير من الناس قبض اليهود على ليلى وهي تحاول القيام بعمل لم تتمكن من ممرته قط ، وهدأت بعد تسعة ايام كاملة ، ولم تستطع ان تحفظ حياتها الا بعد مجموعة صدف لأحد يدعى كيف حدثت اللحظة التي قابلتها فيها بعد عودتها من « الهادار » لم تزل راسخة في ذهني ، كانت هادئة هدوءا مخيفا ، لم يعد في عينيها اي بريق ، فقط وجه حزين صامت .

قالت لي بصوت منخفض هادئ :

.. لقد شاجموني طوال تسعة ايام .

لم أستطع ان اقول شيئا . انشلت الرقوف بكلمة اخرى :

.. يحسن بك ان تتركني .. أنا امرأة مهترئة .
.. وقالت لي ليلى قبل ان اغادر حيفا :

.. انني لاأستطيع ان انسى التسعة ايام القاسية ، ولكنني اريد ان استمر في الدفاع عن حيفا ، أنا اعرف انني قدمت شيئاكثر من حياتي لكنني اريد ان أقدم حياتي نفسها فهذا افضل .. باستطاعتك ان تغادر حيفا .. ان تهرب من حيفا ولكنك في يوم سيأتي لايبذل لك من ان تصحو .. وتكتشف .. وتندم .

شهادة من مكأ :

كان في الفرقة حين تفجرت جهنم في وجهه ، اردت مع من اردت حين بدأ الظلام يطوي مكأ ، قامت ببندقيته القصيرة كل ما في جوفها لم تحولت الى مصا ، مجسود عصا ناشقة لاتصلح لشئ ، ذهب الى غرفته وهائق اخفته الصغيرة ، كانت تبكي في ظل الرعب الذي خيم فوق المدينة ، وقبل ان يسي كانت الاكثاف قد انتهت فوق الساب وانفتح رشاش لرنال قذوع في الفرقة وصاعدا كالطر ، لم انكشف الدخان عن اربعة رجال يسدون امام عينيها باب الفرقة الخشبي ، لكنه لم يتحرك ، كانت دلال ترمش في دمها بالخفقات الاخيرة من انفاسها ، وعندما شهدا الى صدره حدثت اليه لم رلمت حاجبها لتقول شيئا ولكن الموت سد الطريق امام الكلمة .

هل بكى ؟ .. انه لايدكر شيئا الآن ، كل الذي يذكره انه حمل اخذه القتل بين ذراعيه وانطلق الى الطريق يرفعا امام المارة ليستجدي دموعهم ، وليس يدعى متى تيسر للناس ان يتنعموا الجسد الميت من بين ذراعيه ، لكنه يعرف انه حين فقد اخته الميتة . حين ضيع جسدها البارود المتصلب احس بأنه فقد كل شيء : ارضه واهله وماله .

غسان كنفاني شاعر صادق من فلسطين ، هاشم الماساة عذابا ونفعا لنا ، ولاولنا ننظر من شهادته الكثير .

« فلول عبد القادر »





آسيا جبار وأطفال العالم الجديد

من أعماق هذه المرحلة المصيبة .
تحدثت الأدبية الجزائرية آسيا جبار
مع المصور الأدبي لجريدة «
« الفيجارو » الباريسية .. معبر
عن مأساة جيلنا الذي تمزقه «مرحط
حفسارية جديدة لم يستقبل
مجتمعا العربي بمقدمة نفسية
المستوى الحضاري الذي تلمع
أرضية فكرية معقولة .

وآسيا قاصة جزائرية شابة
أتمت في عامها هذا ربمها اثنا عشر
والعشرين ، فقد ولدت في الثاء
من فبراير عام ١٩٦٨ بمدينة « بنسة
شرقي منطقة « وهران » .. ونذ
الحرب المالية الثانية تتجمع
الافق ، وتلقى ظلالها الريداء مل
جيل جديد من أبناء البشرية ، قد
لهم أن تهتز مهادهم على دو
القتالاف ، وأن تكون أغاني طفولهم
خليطاً رهيباً من آئين الضحايا ونوا
التسكال وجؤار اليأسى .. أبت
الملايين الذين حصدهم الحرب قد
أن تبلغ ذروتها المشؤمة في نجالاف
وهووشيعا .

لم كان لآسيا جبار .. الى جان
نصيبها من الصدمة المشتركة القند
على أبناء جيلها .. نصيب آخر .

« ان تراجيديا الانسان المعاصر »
تنبع من احساسه الحاد بالقلق ،
وميت الوجود الانساني ، وغربتنا في
هذا العالم ، وقد تولد هذا احساس
في مصرنا كتنتاج معنوي للحروب العالمية
الساخنة والباردة ، والتقدم العلمي
الدهل في مجالات التنكيك : والتخلف
الحاد في مجالات الوجدان ، ولقد
كان الانسان الأودوبي من أوائل
ضحايا هذا العصر ، لقربه الشديد
من ميدان المأساة . بل لوجوده في
قلب التراجيديا . أما الانسان الشرقي
فقد شابت ظروفه التاريخية ان تغدو
أحاسيسه أمدا طويلا عن الإحساس
بضراوة التراجيديا المعاصرة ، اذ
تكاثفت قوى الاستعمار والأنظمة
الاجتماعية المتخلفة على الصميديين
المادى والمعنوى في خلق مراكز
الحساسية في كياننا الحضاري ..
الا أننا في الجزائر نتجت الآن مرحلة
دقيقة في تطور المجتمع العربي ترفع
أصابتنا أروافا بالغ الصدمة . لانه
يختلف عن المرحلة الحضارية التي
تجتازها أوروبا في أن مرحلتنا نقطة
انطلاق وتوب وانسلاخ من
التخلف ..»



بعدها الى باريس لتلتحق بجامعة «السيوريون» ولتحصل على الماجستير في الفلسفة التاريخ .. وكانت اول فتاة جزائرية تحصل على هذه الدرجة العلمية .

واستقر المقام بها اخرا بالغرب حيث تمارس التدريس بجامعة الرباط

من كل الافاق

وفي فترة طفولتها كانت منطوية على نفسها ، تبتعد عن اطفالها وتساير احوالها ومواجهتها .. ثم كان خيط النجاة التي تلوح به الحياة امام مرعى الاحزان .. تعلقت آسسيا بالقراءة وشغفتها الروح الادبية جدا ، فهاجت مع الادباء نغمي الى كتاباتهم وتلذذت بمواجهتهم وتعلمت جراحهم وآلامهم وتلقت رؤاهم ، حتى فاض « من كل الافاق » وهي في ربيعها وجنتها بمجموعتها القصصية الاولى الضخمة .

وتتميز هذه المجموعة بمنعم الخرافة الشرقية والمفسدة على التصوير الناجح ، وبالنفعة الطافية التي تفرش نفسها على جو القصص فتسيطر على انبساط القارئ وأهتمامه .. ففي هذه المجموعة القصصية تقدم لنا الفنانة الجزائرية آسيا جبار المرومين المؤساء .. ومع انها جعلت شخصيات قصصها الرئيسية من اخوتها العرب الا انها تمثلهم بالحنس المكين المحروم النقي القلب والفهم في الجنس البشري كله .. ولهذا تتدفق قصصها بالجزم العميق وان سادت هذا الجو القاتم روح من الفكاهة الساخرة واللوان المشاركة والتعاطف الانساني .. ففي قصة « الكيس » تلتنى بشخصية رجل عربي يعمل في مزرعة فرنسية .. وفي مخزن المزرعة اسمعه يقول لامرأة فرنسية تحاول الفرار منه واغواؤه :

« - اسمعي يا ماري انا مريض مثل هذا الريف ، وبسيط ايضا مثله ، وانا مثل هذا الكوم من التين الذي نرقد عليه .. بدائي وآلي .. اسمعي جيذا يا ماري : اذا كنت تبحثين عن اللذة والمثمة فخير لك ولي ان يشمدى وديني اشترى لك لعبة تميشين بها . اما اذا كنت جادة في عواطفك وتريدن شيئا آخر غير اللعب والتسلية ومضيبة الوقت فأخبريني في صراحة ووضوح . كل ما اطلبه منك يا ماري هو فتاة بسيطة مريحة مثل هذا الريف .. وانا يا ماري

صعدة الاستعمار الفرنسي في محاولته للقضاء على القومية الجزائرية .. وكل وسائل التعبير عنها باللغة العربية ، والطبقة المتوسطة التي نشأت فيها كانت حصنا قويا للتقاليد الاجتماعية ، ونقطة ارتكاز هذه التقاليد هي المرأة فهي رمز الماضي المحافظ وحصيلته ، وفي الحجاب الذي تعرض عليه النساء حتى ليصرخ الاطفال في الجزائر حين يرون فتاة قد خلعت حجابها : « ويلها اذا علمت انها تسير بلا حجاب » .. ثم في انطباعات المجتمع ضد الفاسد مثلا في كراهية رجال الشرطة والكثير بمدالة القضاء ، وتعليق المواطنين الاحرار واهتمامهم بالركسية .. حتى لقد اصبح مجال فخر وطني بين الشباب ان يذهب احدهم الى السجن متهما بجريمة سياسية .

غير ان آسيا .. وكان والدها من رجال التربية والتعليم قد استطاعت ان تواصل دواستها خلافا لقريناتها اللاتي كن ينقطعن عنها في المرحلة الاولى حيث تدركهن سن الحجاب والمراعاة .

وانتقلت آسيا الى عاصمة الجزائر .. وبعد ان حصلت على الشهادة الثانوية ، التحقت بكلية الاداب بجامعة الجزائر .. وسافرت





لا اشرب الخمر ولا ادخن ولس
مرتبطا بأحد .. وأنا اليوم هو أنا
فدا قلن انظر .. ! »

ولكنه فاجلها يوما مسح وجل
آخر ، فتركها وهو يحمل معه في كيس
« ابيه » منها وسار على قدميه عائدا
إلى بلده .. وفي مكان مكتوف في
القاية وضع الطفل وصفي يمسح عن
معدة بطنها لاطام الصغير .. ولا
انتفى من ذلك لم يمكن من الصور
على المكان الذي ترك فيه ابنه وأخذ
يحبس عنه ثلاثة أيام بلياليها .. وفي
نفس الوقت كانت زوجته ورجال
البوليس والصحافة في اثره يحثون
عنه وعن الطفل ..

وتسل آسيا جبار في أغلب قصصها
إلى أن تبدأ من الحاضر ثم تعود إلى
الماضي لتراجع أحداثه التي انتهت
منها في اللحظة الحاضرة .. فهي
تفتح قصتها بلحظة درامية حيث
لم تصور لنا بشكل تراجمي قصة
« الحدث » الذي انتهى إلى هذه
اللحظة الدرامية .. فهي قصة
« الكيس » تبدأ قصتها و « بوجيمة »
راقده .. وقد أرفقه البحث وعده
الأيام - في مكان من القاية بعد أن
ضل طريقه إلى ابنه .. وتنتهي
الغصة بهذه الصورة :

« وتتمر وهو يسير في خطوات
مضطربة إلى الطريق في نهاية الليله
الثالث ، وكانت عيناه مغمضتين
وقدماه مجهدتين .. وهذا جاد رجال
البوليس وصمموا في يده القيود
وأخلدوه إلى مغرق الطرق حيث كان
ينظره رجال الصحافة .. وعندما
فتح بوجيمة عينيه وشاهد هذا
الجمع من الرجال المحتشد حوله
كانه خلية نشطة من التحل صاح في
ساعة :

— ما أعجب أن يضحي هذا الجمع
من الناس بوقته ليبحث معي عن
« ابني » .. أنا الذي كنت أتوى
المودة إلى بلدي حيث ولدت وكأني
حومت من كل أمل أعيش له ها ..
وواقعية آسيا جبار تسير روح
العصر .. ترك لنا حرية التعبير
والترتيب لسلوك شخصياتها وحرية
الحكم عليها كأنماط بشرية تعيش
في مجتمعاتنا ، أو كرموز إيحائية
لشكلات يعرفها نفس المجتمع .. وبدا
تقدم لنا في النهاية « واقعية جديدة »
تستعمل بالترتيب الزمني للاحداث
لونا من الترتيب الشعوري الخاص
بنظرة الشخصيات إلى خربطصة
التضاريس النفسية لهياتهم .

والعواد القصص في قصص آسيا
جبار يجعل في نياها أكثر من دلالة ..
يجعل دلالة المستوى النفسي ودلالة
المستوى العقلي ودلالة المستوى
الاجتماعي لهذه الشخصية ، بالإضافة
إلى وجوب التزامها الواقع التجبري
بالنسبة إلى لغة الحديث .. ذلك
لأن التركيبة النفسية لأي نموذج
إنساني - كما تقول آسيا جبار -
في حديثها مع محرر « الفيجارو » -
من شأنها أن تطبع سلوكه الحركي
والكلامي بالطابع الملائم لامتيازها
الداخلي .. وظاهرة التفاعل بين
الوسط الاجتماعي والشخصية وبين
منطق التعبير يتمكن انكاسا مباشرا
في وحدة التكوين بين المنابع الاجتماعية
والمدنية وخطوط الانجاء اللغوي .

أطفال العالم الجديد

وآسيا جبار التي فطعت لنا الحبر
روايتها الجديدة « أطفال العالم
الجديد » .. تحدث فيها عن حرب
التحرير الجزائرية والتطور الداخلي
للمجتمع الجزائري ..

وتجري حوارات « أطفال العالم
الجديد » في بلدة « بليدة » في عام
١٩٥٦ سنة الموت المطلق - حيث
نرى النساء يتركن الحجاب ليحملن
السلاح . ثم يمدن أحيانا أخرى إلى
لس الحجاب ، ولكن ليس لتغطية
الوجه هذه المرة ولكن لتغطية
السلاح !

والمرأة الجزائرية في رواية « أطفال
العالم الجديد » حلقة من حلقات
الإنسان النائر الذي يريد تدمير عالم
ينشر الظلم فيه ليقيم عالما مليئا
بأحلام السعادة والمدل والمساواة ..
فهذه المرأة تعيش في « وحدة »
كاملة ..

تقول « شويقة » احسدى بطلات
القصة :

ولقد اخلدوا منا رجالنا ، فأي حياة
بقيت لنا ؟

وتقول « ليلى » البظلة الثانية :
« اننا نسوة مسكينات وحيدات ،
لكننا سنعرف كيف نقوم بكل الأعباء
وعندما ينضج الآلم .. عند هؤلاء
النسوة .. تصرخ فيهم « قومة » التي
عرفت معة الشمس والحقيقة :

« رجالنا ؟ .. انهم في السجن
يصنعون ملح وخبثنا »
من هذه الأحرار تكون نفسية
المرأة الجزائرية - كما تصورنا لنا
رواية « أطفال العالم الجديد » -
من الوحسدة والبعد عن الزوج

سامدة .. في ثورة الذين يقولون :
« إن حشرة لا تحمل حياتنا » ..
 وثورة الذين يقولون : **« ستجبه أيام
 مسود ولكن ستجبه أيضا أيام
 يبيض »** .. ثم الثورة العاقلة التي
 تفكر في البطل الجماعي لجميع شمل
 تلك الطاقات التي لم تستيقظ بعد ،
 ولم يكن الأمر مستحيلا .. ولكن
 السؤال كان دائما يتكرر :

**— من هو البطل الذي تلفت حوله
 كل هذه القوى ؟**

والتاريخ يتفاعل مع الأحداث ،
 لأن الشخصيات واسعة ، فمع أن
 الجميع تاترون إلا أننا نجد من بينهم
 التأثير المميز مثلا في **« حموش »** ..
 والتأثير السياسي للثورة مثلا في
« حميد سراج » .. والتأثير الفكري
 الإنساني **« مرزوق »** .

وأسيا جبار بروايتها الجديدة
« أطفال العالم الجديد » ترسم لنا
 لوحة هي أدق وأكمل اللوحات التي
 يمكن أن نحصل عليها لتطور الوراثة
 الجزائرية .. وتؤكد أهمية هذه
 اللوحة عندما نعرف أن النساء يكن
 في المجتمع الجزائري نسبة ٦٠٪
 ولذا فقد حملت أسيبا جبار
 مسئوليتها كحقيقة .. في نظريتها
 البعيدة وفكرتها الشاملة ..
 وأحاسيسها العميقة بترابط الحياة
 عندما نظرت نظرة متكاملة إلى العالم
 الذي تحيا بداخله . وعبرت بهم
 مترابط من حقيقة مجتمعا ..

والقوى المتصارعة من أجل خلق عالم
 إنساني ، وهي ترفض التناقض
 العظيم في الكون كله .. لأنه لا يساوي
**« دمة واحدة من دموع هذه الطفلة
 المعلقة التي تضرب صلبها بيدها
 الصغير »** وتهمس في رقة : **« إذا كانت
 الأم الأطفال ضرورية لإبتلاع مجموع
 الشقاء اللازم لمعرفة الحقيقة ، فإن
 الحقيقة لا تساوي مثل هذا
 الثمن »** .

أن عالم أسيبا جبار هو عالم تحطيم
 البناء القصصي في لحظة اليقظة ،
 لتنتقل لنا الحقيقة الكبرى .. حقيقة
 الإحساس الداخلي للإنسان ،
 ومقترتها أنها استطاعت أن تجد
« أفعال الموضوعي » التام للحالة
 النفسية التي تريد أن تنقلها للقارئ
 بحيث يمسها عند قراءتها .

والنقيق واحتمال مسئوليات وأعمال
 الرجال .. وروية الأبطال شالين
 من هذا كله أحس **« مرزوق »** بطل
 الرواية قبل أن ينضم إلى الثوار
 أحس التجربة الحية التي لست
 بالأما وأمالها قليلة ..

ولكن مرزوق أدرك وأحس كيف
 يمايله الضباط والجنود الفرنسيين ،
 وكيف يماثلون أبناء الشعب .. أن
 لهم نفسية خاصة يمكن اكتشافها
 ومعرفة من التصرفات الصغيرة
 البسيطة التي يلمسها من هنا ..
 وهناك ..

و « الفدائي » نموذج انساني
 انتسبته الأيب المعاصر ، واهتم
 بتحليله وتفسيره ، فهو إنسان يعيش
 في صراع مع نفسه كما يعيش في صراع
 مع العالم المحيط به .. أنه قلب
 يعود داخل صراع كبير .

والفدائي أساسا هو ذلك الذي
 يحمل شهرة لإصلاح العالم ، ويمش
 في حلم كبير هو حلم تغيير المجتمع ،
 لا يشعر بحريته الشخصية بل
 يشعر هذه الحرية سجنًا ما دام هناك
 إنسان واحد مستعبد في الأرض .
 وهو ليس سياسيا بقدر ما هو
 منصوب يجب بلاده ويؤمن بالعدل ،
 ويظل يحبس أحزانه وجراحه حتى
 يتفجر آخر الأمر في ثورة متفجسة
 مطلوبة .. وأصدق مثال أدبي لهذا
 الفدائي الإنساني هو **« مرزوق »** بطل
« أطفال العالم الجديد » .. لقد سار

في طريق الثورة بلا حقد واختار أن
 يعرض نفسه للموت بمسد مقدمات
 نفسية تمنحها تجارب نساء بلاده
 وشيوخه وأطفاله .. عرف الثورة
 بقلبه وبالتجربة الثورية .. أنه ومن
 كل نائر نبيل شم والعة الجبل ونام
 في مخيمات الثوار واحتضن بتدقيقه
 دون أن يمنحها الحب .. لأن عواطفه
 كلها تقول لزواجه :

**— يشهد الله أننا نكره الحرب ،
 ولكننا إيمان وطن يموت كل يوم ،
 وليس لنا طريق آخر ، أننا نقاتل
 العدو من أجل أن يعيش أبنائنا حرا
 في بلده .. ولكي يكون له ملايين من
 الأخوة والأخوات من أطفال العالم
 الجديد يعيشون كزهر الربيع . »**
 وتلمح في الرواية الثورة المرفوعة
 في قطاع العمال الصناعميين .. تلمحها



التاريخية المسندة على العلم والجدل ،
ولكن الواقعية رغم ذلك لا تستمر
في نفسها ، لأن طبيعة الأشياء
— حسب أوليات مبادئ الجدل —
تتغير تغيرا مستمرا « **فالتغير لا يتزله**
الرجسلسل مرتين » كما قال
« **هيروقليطس** » .. و « الرجل نفسه »

لا يكون هو الرجل مهما قسم وجل
الشرطة « كما قال « **وامسيل** » ..
فالواقعية ليست مفهومة أدبيية
أو انحصارا فكريا .. موازيا للكلاسيكية
والرومانسية ، بل هي البحر الكبير
الذي تصب فيه كل الأنهار .. ولديهم
ما حولها من جليل لكن تأخذ أشكالا
جديدة مختلفة .

● ونفسي في حديثهما من
الشخصيات التي تثير افكارها ودور
الحب في حياة شخصيات قصصها ..
فنقول :

— انني اكتب عن الانسان من خلال
موقف معين من الحياة .. من خلال
انصالي بالآخرين .. من خلال
محاولاته أن يقول شيئا وباطن
يؤمنون بالحب فهو كل الحلول الممكنة
في الحياة ..

فلورق يوسف اسكندر



واستطاعت أن تثبت حقيقة تقدم
الأدب الجزائري المعاصر .. ونفوقه
من خلال خيوط رئيسية منفصلة
انتمائها الحقيقي باتتألفها العربي
لحما ودما .. وكانت لغتها الفرنسية
الشاعرية ما هي إلا أداة تعبيرية
نقط .

ولاسيا جبار .. آراء صفة في
فصلها **الفكر المعاصر** .. افلارها على
صفحات جريدة « **الليتر فرانسيك** »
في الشهر الماضي فهي تقول من موجة
« **الرواية الجديدة** » التي ظهرت
في الفترة الأخيرة في فرنسا :

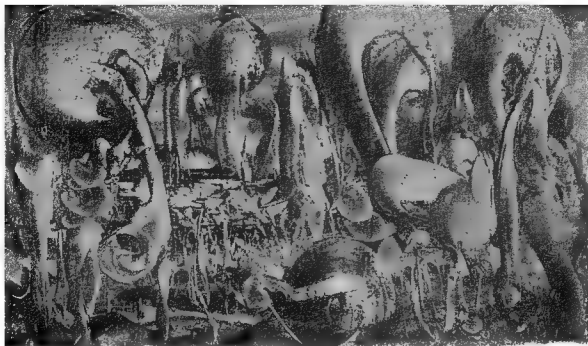
إن اللارواية الزعومة التي ظهرت
برادها في الأدب الفرنسي تتخذ طريقا
مختلفا الآن ، فليس يوسع
التسجيلات التحليلية للنفس
المنسوجة من الحنين الإنساني أن
تحكي للإنسان من نفسه أو تثير فيه
القوة على مواجهة الحياة والعمل
الخلاقي . وأن البحث العملي في
الجزئيات المنفصلة عن الكل وعن
الجميع ، ودراسة خلية صغيرة
— أو إنسان — بمعزل عن الروابط
الاجتماعية لا يمكن أن يتغلا صوة
لحياسة ناس أو حياسة عصر .
فالشخصية المنفصلة من الجميع والتي
لا تحمل حقيقة عصرها لا يمكن أن
تكون ذات فائدة ..

إن التطويل وحده لا يكفي في
الأدب ، ولكن الأمر يحتاج الى
تركييب .

● وعن الالتزام في الأدب تقول :
— « أنا شخصيا اخترت نفسي
ملتزمة ، لأن الظروف المالية الحالية
تجبر على الفنان الالتزام نحو
مجتمعه ، وانني اؤمن بأن الأدب
يجب أن يعالج المسائل والتشكلات
الخاصة في حياة مجتمعه ولكني
لا ارفض إطلاقا أن يتناول من كونه
فنا . »

● وعن الواقعية الجديدة التي
تسم بها كتاباتها .. تقول :

— « الواقعية هي الشكل الذي
ينتمي اليه اللوق الأدبي في الحاضر
والمستقبل ، وهي الأداة الصالحة
للتعبير عن الإنسان في مرحلته



الطبيعة الراقصة - ١٩٦٦

صباح طاهر

بين الطبيعية والتجريدية

صباحي الشاروني



تحدى ١٩٦٠



يعتبر صلاح طاهر عميد الحركة التجريدية في فن التصوير ببلادنا .. رغم أنه لم يخط السادة والخمسين من عمره ولم يسج إلى المذهب التجريدي إلا منذ أحد عشر عاما فقط .. ومع هذا فقد أصبح أشهر مصور تجريدي في الجمهورية العربية المتحدة ، وواحدا من ثلاثة أو أربعة تشكيليين حققوا لاسماهم شهرة واسعة .

وفي عام ١٩٦٤ تخرج من مدرسة الفنون الجميلة العليا ليشتغل مدرسا للرسم بمدرسة المنيا الابتدائية لمدة عامين .. اسقل بعدها إلى المدارس الثانوية بالإسكندرية والقاهرة . وفي عام ١٩٦٢ عين مدرسا للتصوير الزيتي بكلية الفنون الجميلة بالقاهرة ..

وهكذا أتبع له أن يشارك في الحركة الفنية مشاركة إيجابية في أهم تجميع للفن التشكيلي عدنا في ذلك التاريخ .

وفي عام ١٩٦٤ تولى إدارة مرسم الفنون الجميلة بالأنصر .. وهو يتبع كلية الفنون الجميلة بالقاهرة ويعتبر أول شكل للتفرغ لمهنته ببلادنا .. وكان يحظى بمضويته

● يعتبر صلاح طاهر فنان ما بعد التجريدية، وهو يقصد بهذه المرحلة الانتماء بالموضوع المجرد سواء كان هذا الموضوع يتضمن اشغال لها أصل في الواقع أو لا يتضمن إلا الأحاسيس الذاتية للفنان .

● ان الانجاء الكلاسيكي قد استغنى اغراضه وانتهى قبل مطلع هذا القرن ، والتمسك به حتى الآن يعتبر ظاهرة لا تتماشى مع روح العصر الحديث الذي تتفجر فيه الحياة كل يوم بجديد .

● ان فشل التجريدية وتجزئتها واحتصارها يدل على أن الأسلوب وطريقة الأداء لا يمكن أن يكونا محورا للعمل الفني ، فالفكرة هي حلقة الاتصال بين الفنان والجمهور .

الى خلية من النشاط الفكرى والثقافى .. ثم ارتقى الى منصب مدير المتاحف الفنية .. ثم مديرا لكتب وزير الثقافة والإرشاد القومى للشئون الفنية .. وفى عام ١٩٦١ أصبح مديرا للفنون الجميلة .. وبعد ذلك تولى إدارة دار الأوبرا فى عام ١٩٦٣ حتى انتقل للعمل كمستشار فنى لمؤسسات الأهرام وأخبار اليوم ودار المعارف .. وهو منصب يتيح له الاستغراق فى الإنتاج الفنى ولا يشغله الا اقل الوقت .

لقد عرف صلاح طاهر على المستوى الجماهيرى من خلال محاضراته العامة من الفن والتلويح الجبالى وفى برامج التلفزيون التى يشارك فيها .. كما عرف فى الوسط الفنى لنشاطه المتصل ومعارفه السنوية ومشاركته الدائمة فى المعارض المحلية والدولية .. فهو شارك فى بينالى فينسيا الدولى للاث مرات متفرقة .. كما حصل على جائزة الدولة التشجيعية فى التصوير عام ١٩٥٩ .. كما حصل على جائزة جوجنهايم المحلية عام ١٩٦٠ وجائزة التصوير على الجناح المصرى فى بينالى الاسكندرية لدول حوض البحر الابيض المتوسط عام ١٩٦١ .. وقد سافر الفنان الى معظم دول أوروبا فى زيارات متعددة .. بعضها لمشاهدة المتاحف والإطلاع على النشاط الفنى وبعضها الآخر فى مهام رسمية ، ففى عام ١٩٥٠ ذهب الى إيطاليا فى رحلة قصيرة ثم عاد إليها أربع مرات بعد ذلك .

وفى عام ١٩٥٦ قضى ثلاثة أشهر فى أمريكا كان لها اثر كبير فى تطوره الفنى .. وقد زار سويسرا وقضى فى الاتحاد السوفيتى شهرا عام ١٩٦٠ ..

وفى عام ١٩٦٥ سافر الى فرنسا وانجلترا وأمريكا على نفقة هيئة اليونسكو فى رحلة فنية استغرقت خمسة أشهر مع معرض متجول لأعماله أقام فى باريس ولندن وواشنطن وسان فرانسيسكو ونيويورك . حيث ألقى عدة محاضرات من الفن المصرى المعاصر . وقد أقامت له إحدى شركات الطيران معرضا ضم ٣٠ لوحة من أعماله فى مطار كنيدى

التنوفون من خريجي اقسام الفنون لمدة عامين أو ثلاثة يقضونها فى تفرغ تام للعمل الفنى شتاء بالأقصر بين التراتى المصرى القديم والحياة الريفية بالصعيد ، وصيفا يعى القومية فى القاهرة القديمة حيث التراث المعمارى العربى والحياة الشعبية فى المدينة .

لقد قضى صلاح طاهر عشر سنوات متوالية فى هذا العمل الذى أتاح له فرصة نادرة **للانتاج والدراسة** .. فخلال تلك السنوات العشر عرف كمصور وزير الإنتاج للمناظر الطبيعية وللوجوه (**البورتريهات**) إذ كان العمل الفنى هو شغله الشاغل .. يستيقظ فى الخامسة صباحا كل يوم ويخرج الى الهواء الطلق ليرسم لوحة أو لوحتين للمناظر الطبيعية والآثار قبل أن تشتد حرارة الجو .. وفى الأماسى كان يتجول مع أعضاء الرسم بين الآثار .. ومع هبوب الظلام كانت تبدأ أحاديث النقد والمحاضرات وغيرها .. ثم يقوم بالرسم من المناظر الحية والوجوه الشخصية حتى يحين موعد النوم .

لقد استفاد الفنان فى تلك الفترة من الدراسة المنظمة .. فخلالها أتبع له قراءة الكتب الأساسية فى تاريخ الفن وفروع المعرفة المختلفة ، فهو يتم بالتدقيق الذاتى اهتماما خاصا .. وبملاك مكتبة ضخمة تحوى أكثر من **ثلاثة آلاف كتاب** ، هذا بالإضافة الى ولعه بالموسيقى الرقيقة ومواقفه على الاستماع إليها .

وفى فترة الصيف كان الفنان يتجول فى الريف بسيارته فى زيارات متتالية الى الوجه البحرى والمناطق الساحلية .. وهكذا ساعد مختلف أنحاء الجمهورية وعرف على الحياة فيها .. وكانت وظيفته تتيح له الإنتاج .. والتأمل الطويل .. واقتان الرسم مهما كان دقيقا مما مكّنه من التعرف على أسرار الجمال انشاء استيعابه لروائع التراث العالى والحلى والاجتماعات الحديثة والمعاصرة .

وفى عام ١٩٥٤ عين مديرا لمحف الفن الحديث ، فعوله



حماسة السلام
والتاريخ
١٩٦٥



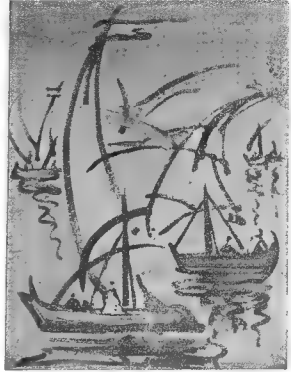
أم وظل ١٩٥٤

والأسود مستخدما في هذه المرة الوان « الجواش » وفي أوائل عام ١٩٦٥ انصرف الى الاهتمام بالتصميم الداخلي للوحة محاولا إعطاء إبداعات مجردة للمشاعر والأحاسيس . ويقوم الفنان بتغيير أداة الرسم والانتقال من الألوان الزيتية الى المائية الى الجواش وهكذا .. كلما أراد أن ينتقل الى مرحلة جديدة في اتجاهه التجريدي . وقد عاد أخيرا الى الرسم والتصوير الزيتي في محاولة للوصول الى « ما بعد التجريدية » وهو يقصد بهذه الرحلة : الاهتمام بالموضوع المجرد سواء كان هذا الموضوع يتضمن اشكالا لها أصل في الواقع أو لا يتضمن إلا الأحاسيس الذاتية للفنان .

ولكن خلال مرحلته التجريدية كلها .. والتي شملت السنوات العشر الماضية من اتجاhe .. لم يتوقف تماما عن الرسم بالأسلوب الكلاسيكي .. فكلما طلب منه أن يرسم وجها من الوجوه عاد الى الأكاديمية التي ميزت مرحلته الفنية السابقة .. ولكنه لا يقدم في مسوغه هذه الأعمال .

الرحلة الأكاديمية

في المرحلة الأولى من فن صلاح ظاهر .. رسم الفنان حوالي ٥٠٠ منظر طبيعي بالإضافة الى ما يقرب من ٤٠٠ لوحة للوجوه الشخصية (البورتريات) وقد تمت



قواذب في النيل ١٩٦٠

بنويويورك استمر ثلاثة شهور متوالية وشاهده المترددون على المطار والذين يقدر عددهم بمئة آلاف يوميا . وخلال الرحلة التي نظمتها له هيئة اليونسكو التقى الفنان بقيادة الفن ومفكره في الدول القريبة أمثال « سولاج » و « سسنايدر » و « زافوكي » و « ميشيل راجون » و « لاسين » و « بلان راديرا » رئيس الاتحاد الدولي للفنانين التشكيليين .. وكذلك المثال العالي « هنري مور » و « جون راسل » الناقد الفني لمجلة التايزز .

ولقد ظل صلاح ظاهر يتبع في لوحاته الأسلوب الكلاسيكي القوي ويرسم لوحات أكاديمية الطابع يمكن اعتبارها من المدرسة الطبيعية في الفن . ثم تحول الى التجريدية وهو في الخامسة والأربعين .. وكان التحول مفاجئا فقد قدم مجموعة من التكوينات اللونية تحت اسم « تكوينات تجريدية تصويرية » كانت تختلف كل الاختلاف عن الأسلوب التقليدي الذي عرف به طوال مشرين عاما .. وظل يرسم هذه التكوينات والمجموعات حتى عام ١٩٦٠ . ثم ترك الألوان لمدة عام كامل واقتصر على الأبيض والأسود مستخرجا كل الامكانيات الشكلية للدرجات الرمادية والأسود .. وفي عام ١٩٦١ عاد الى معالجة الطبيعة والمناظر مرة أخرى بالألوان المائية ولكن بأسلوب تجريدي أيضا .. ثم انتقل الى مرحلة أخرى للأبيض

بأسلوب أكاديمي مدروس متقن .. كان ينقل الطبيعة
بالتقن ويرسم الأشخاص بأسلوب قريب من آلة التصوير
تميز بإبراز الحلاوة في الأشكال والمناظر .. فجميع فلاحاته
جميلات موفورات الصحة وليس بينهم واحدة قبيحة ..
والشمس دائما مشرقة ساطعة تجمل للنخيل والمروج ظللا
وانعكاسات جميلة أخاذة .. كان يركز على الجوانب
الجميلة في الحياة مصورا الريف والناس وكأنه ليس
بالإنسان أبدع مما كان .. فكانت لوحاته هي المسائل
التشكيلية لأغنية « محلاها عيشة الفلاح .. متجنى قلبه
ومرتاح » التي شاعت في ذلك الوقت . ولم يكن صلاح
ظاهر يتفرد بهذا الاتجاه وإنما كان تصوير المناظر
والأشخاص مع إبراز الحلاوة الشكلية هي هدف معظم
الصورين في مصر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية .
كان جمهور صلاح طاهر من ذوى الثقافة الفنية
المحدودة .. وكان المكان الذي يحتله يتضمن بدرجة من
الدرجات أوضاع الجمهور الذي يبحث عن لوحات تصلح
للراويز الذهبية لتعلق بالصلوات الفخمة في السرايات
والقصور .. فكان يلي جانباً من احتياجات تلك الطبقة
الى اللوحات التي تصور نساءها المرفهات والمناظر الطبيعية
« السياحية » لقد كان يرضى أصحاب القدرة على اقتناء
الأعمال الفنية .

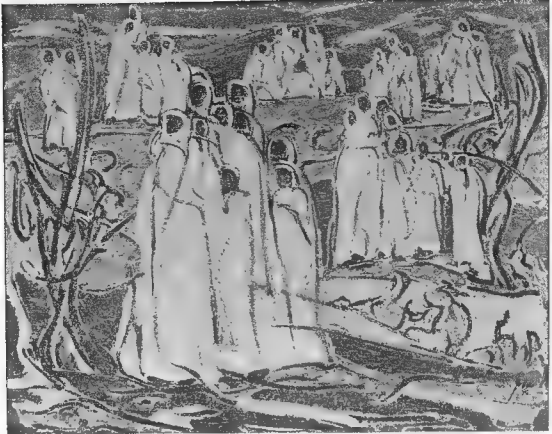
ولهذا كانت رسومه ولوحاته عبارة عن محاكاة دقيقة
وباصرة لما ينهر به الفنان من الأشكال الطبيعية
دون اهتمام بمضمون فكرى لورى أو التعبير عن قضايا
محددة .

ورغم هذا فقد كانت تلك المرحلة بمثابة فترة التكوين
الضرورية للفنان .. فهو لم يبدأ بالتجريدية كما حدث مع
غالبية فنانينا الذين يتجهون هذه المدرسة .. وإنما ظل
يعارس الفن بأسلوب الكلاسيكى القريب سنوات
وسنوات .. وفي نفس الوقت لم يتقطع صلته بالتيارات
الفنية الماصرة .. هذا علاوة على ثقافته النظرية في تاريخ
الفن من رسوم الكهوف حتى المدارس الفنية الحديثة .

وقد اظن صلاح طاهر في أكثر من مناسبة انه لم يكن
يحب بالرعى من نفسه خلال تلك المرحلة .. وفي الندوة
التي أقيمت في ختام ممرسه الشامل بقاعة الفنون الجميلة
بالغرفة التجارية بالقاهرة عام ١٩٦٤ قال : « كنت كلها
أقمت ممرسا في تلك المرحلة السابقة « الكلاسيكية » ،
وشاهدت الناس سرورين مهنيين .. أحسست بالمرارة ..
ذلك لانه كان يتسلكنى الاعتقاد بأننى لم أحقق شيئا
يلذكر .. لأننى لم أصل الى أسلوب خاص متميز .. وكنت
أبحث عن أسلوبى وشخصيتى الفنية المحددة حريصا على
الامتثال هذا الأسلوب الخاص .. »

وقد جرب الفنان عدة مدارس غريبة ولكن في لوحات
متفرقة لا تمثل مرحلة من مراحل فنه .. مارس التأثيرية
(الانطباعية) وخامسة في تصوير المناظر الطبيعية .. كما
جرب التكعيبية من قبيل البحث والدراسة وهكذا ...





١٩٦١

الحجاج

ود فعل عفيف ضد التجريدية لجرد التجريد .. «
وعاد الى مصر ليهاجم هذا الشطط بمنفى في جلساته
ومناقضاته ثم يقسم ان يفعل مثلهم .. وانتقل الى
الجريدية .

وهكذا لم يكن التحول في فن صلاح طاهر تدريجيا وإنما
فجائيا . ولكن انتقال الفنان من الأسلوب الأكاديمي
التقليدي الى التجريدية .. ومن التقيد الصارم بالأشكال
الواقعية وتسجيل الجمال والحلاوة في الطبيعة الى رسم
الأشكال المجردة التي لا موضوع لها غير الألوان
والخطوط .. هذا التحول لم يكن مجرد موقف عنيده
فرشته اللحظة التي تحدى فيها شطط التجريدية .
ولو كان الأمر مجرد تحد وعناد لما استمرت التجربة أكثر
من شهر ، في حين أن الغالبية العظمى من أعماله طوال
السنوات السبع الماضية هي تجريدية الطابع .

ولكن هناك عدة عوامل يمكن اعتبارها السبب الفعال
في هذه الطفرة من فن صلاح طاهر أو على الأقل السبب
في استمرار الفنان في هذا الطريق ثم اجادته له حتى أصبح
أشهر التجريديين عندنا .

وهو لم يتوصل من خلالها الى التعبير الفني المستقل
والتميز الذي كان يشهده . ولكن هذه التجارب افادته
اعظم فائدة ، فهو يتعرف بأنه قد تعلم البناء .. وهندسة
اللوحه .. وتماكك الشكل .. والتكوين المحكم في العمل
الفني خلال تلك المرحلة . وهكذا استفاد الفنان من كل
الممارس التي مارسها أو درسها عمليا ونظريا .

الطغسرة

منذ عشر سنوات تقريبا .. وقف الفنان بين عدد من
رملائه وقال « ما حكاية هؤلاء التجريديين .. يحسبون
انهم يعملون شيئا خارقا ؟ اننى استطع ان افعل مثاهم .. »
وربما قسم ان يرسم لوحات تجريدية على سبيل التحدى
للتجريديين .

وقد كانت رحلة الفنان الى الولايات المتحدة الأمريكية
عام ١٩٥٦ والتي استغرقت ثلاثة شهور هي نقطة التحول
أو « الطفرة » في فن صلاح طاهر .. فقد شاهد طمیان
الإنهاء الجريدى وانتشاره .. وعلى حد تسميه « لم أجد
الا الاتجساء التجريدى الى درجة الشطط والفسانة
والنظر ، وكان اثر هذه الرحلة على عملي الفني هو

من هذه العوامل رغبة الفنان الملحة في تحقيق شخصيته المستقلة .. وكان من الصعب أن يحقق هذا التفرّد والتميز دون إضافة شيء جديد إلى آخر ما وصل إليه من فن التصوير الماصر .. ولما كانت التجريدية هي آخر مرحلة معروفة في هذا الفن فكان لابد له أن يمارسها لتكون اضافته ذات دلالة حقيقية لم يسبقه إليها أحد .. هكذا سار تفكير الفنان .. وهو يؤكد هذا الفن في قوله : « كان عام ١٩٦٠ هو عام الرسوخ والوثور على نفسي تماماً » وهذا يعني أنه ظل يبحث عن التفرّد والتميز أربع سنوات كاملة بعد مفكرة التجريدية .

وقد جذبته إلى التجريدية تلك الحرية المطلقة التي يتيحها هذا الالمع للفنان .. وتلك التمتع التي يحسها وهو يمرر من ذاتيته دون مراعاة أو تقيّد بلفة مشتركة مع الجمهور .. فهو يشعر بتحرره من الموضوع ويركب لوحاته من الخطوط والألوان دون أي فكر مسبق أو تخيل لما سيكون عليه العمل الفني منتمياً بتم .. أنه يخلص أمام اللوحة ويضع الثقة اللونية أو الخط لم يتأمله ليضيف إليه وهكذا .. في حين أن الفنان التشخيصي يمتلي باستمرار في أثناء عملية الخلق من أجل تحقيق الصورة الزاهية التي يتخيلها ويسمى جاهداً إلى تحقيقها على قماش اللوحة .

وهكذا وجد الفنان نفسه وقد اكتشف عالماً من التمتع الذاتية الخاصة التي تولد الإحساس بالرشي وتحقيق الذات .. وإغراؤها كان أقوى من أي إغراء آخر .. فأسلم نفسه لها .

ولم يكن من المحول أن يستمر فنان كصلاح طاهر فريز الإنتاج ودائم الدراسة على متوال واحد يكاد يمت المل .. ورغم أن التحول كان مفاجئاً وأحدث دويماً كبيراً في الوسط الفني لكنه في الحقيقة كان انتقالاً طبيعياً رغم مظهر المفاجيء .. فهو منطقي وسهل على الفنان مع أنه أصعب المتابعين لأعماله بالدمعة والاستنكار .. فصلاح طاهر قد تحول من مذهب شكلي إلى مذهب شكلي آخر .. وكان من الطبيعي بعد أن سجل جمال الطبيعة والوجوه في مئات اللوحات أن يلجأ آخر الأمر إلى البحث عن الجمال في حد ذاته محاولاً تحقيق النغم والشاعرية ليجرد الإحساس بهيساً .. وقد اضطر أن اتجه التجريدي التميمي : « هو الوسيلة المباشرة للتعبير عن الانفعالات الشاعرية والسعادة التي يحسها الفنان ولا يمكن أن يقدمها في لوحاته إلا مجردة خالية من أي موضوع يشغل الفرجح » .

وكانت تشغل صلاح طاهر منذ زمن طويل قضية حرية الفنان بين البيئة المحلية والانطلاق الواسع نحو قيم الفن العالمية والأساليب الممارسة وقد ناقش هذه القضية في كثير من محاضراته وأحاديثه وكانت التجريدية هي طريقه إلى المالية .. لأنها أثارت أكبر فضجيج محلي لم استطاع أن يحقق من طريقها بعض الاهتمام بقته في الخارج .

وهناك عامل آخر لعله أهم العوامل جميعاً وهو

التحول الذي حدث في جمهور الفن ببلادنا .

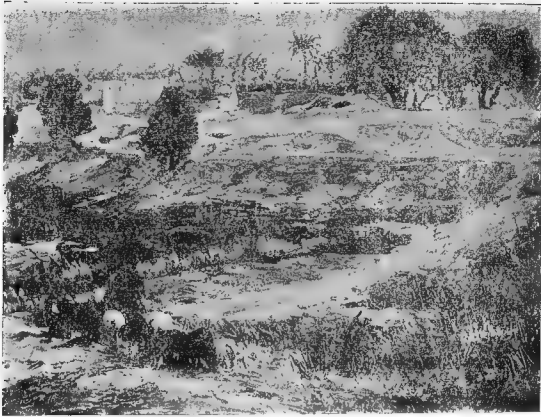
أن نفرد صلاح طاهر السابق من التجريدية وثورته على التشويه الذي يقوم به التجريديون في الغرب وإلى أمريكا بصفة خاصة كان يمثل موقف جمهور الفن في بلادنا وقد انعكس شكلاً صليفاً عند صلاح طاهر لأنه يناقض موقفه المعروف وهو الولع بالصلاة التمسكية والجمال والشاعرية ، وهو يصرّح بأنه لم يكن مقتنفاً بالفترة الأولى من تجريدية .. ولكنه اجتاز تلك الفترة لأنها كانت مرحلة لابد من عبورها لتكسر القيود الأكاديمية التي تستحوذ عليه والتي أزمى في مصاحبتها وكان يشعر تحوها بكثير من الضيق .. على حد تعبيره .

ومع هذا يمكن خلف هذا التحول الإرادي تحول آخر في جمهور الفن بدأ منذ الحرب العالمية الثانية .. ذلك هو الانقراض التدريجي للطبقة الثرية التي تقتنى اللوحات وتستودها من الخارج .. وقد صاحب انقراض هذه الطبقة تبلور جمهور من المثقفين المنطلعين إلى الثقافة الغربية وإلى الفن الأوربي الحديث ... معظمهم زادوا أوروبا وشاهدوا الاتجاهات الفنية السائدة هناك .. هذا الجمهور يتزايد وزنه يوماً بعد يوم رغم عدم تعوده .. حتى الآن .. على اقتناء الأعمال الفنية الحديثة .. وهو يؤدي الاتجاهات التقليدية وينتسب التحور سواء في الفن أو أسلوب الحياة .

ولكنه حتى الآن لا يشكل إلا جانباً من سفوة المثقفين وليس جمهوراً بالمتى الواسع للكلية .

تجريدية صلاح طاهر

يقول صلاح طاهر : « أن الاتجاه الكلاسيكي قد استندل أغراضه وانتهى قبل مطلع هذا القرن .. واتمسك به حتى الآن يعتبر ظاهرة لا تتشى مع روح العصر الحديث الذي تتغير فيه الحياة كل يوم بجديد » . ويعرف التجريدية بأنها رسم أشكال مكونة من ألوان وخطوط ذات قيمة بلاستيكية بحتة .. ويضيف « أنا أقصد بالتجريدية البحث عن القيم الموسيقية أو الانحان الموجودة في واقع الحياة .. لأن الفنان كثيراً ما يشعر بالسعادة والشاعرية إذا ما وجد في جو معين أو بعد سماع قطعة موسيقية أو موال شبي أو بعد قراءة عمل أدبي مؤثر ، ولا يمكنه ترجمة هذا الإحساس بالكلام أو التعبير عنه بموضوع .. ولكن الخطوط والألوان هي التي تقدم بهذا التعبير الذي قد لا يفهمه الرجل العادي .. ولكنها غالباً ما تفهم من الشخص المثقف ثقافة فنية عالية .. » « والتجريدية التعبيرية تعتمد على الانطلاق التام في التعبير عن الطبيعة بعصر التفلر من أي مدلول مصري .. ولقد كان الطابع القابل على لوحاتي حتى عام ١٩٦٥ هو الاتجاه التجريدي والسبب في ذلك أنني كنت أتمنى الانطلاق الواسع الذي لا غنى منه للفنان في هذا العصر .. ولكنني بعد فترة بدأ يتطور لدى شيء آخر أبعد مدى من التجريدية .. يمكن أن أسميها « تعبيري تجريدية سريالية » من طراز آخر غير مالوف . فأتا أسخر تفراتني السابقة والألحقة في



منظر من وسط الألمر
١٩٥٢

متميزين في إنتاج الفنان خلال مرحلته التجريدية .. ذلك أن لوحاته ليست كلها تجريدية خالصة .. فرسومه للتجمعات وأعماله الأخيرة من بينها أعمال كثيرة لم تفقد صلتها تماماً بالأشكال الواقعية .. فهو يستخدم أحد العناصر أو الأشكال الموجودة أصلاً في الواقع مثل نبات البامبو والقضبان الحديدية أو الآلات والأوراق .. ثم يكرر هذه العناصر في اللوحة الواحدة مرات ومرات مطبقاً لقواعد التشكيل الفني التي يبرع فيها .

ويستطيع المشاهدون أن يجمعوا أمام هذه اللوحات على أنها « تمثيل » نقياً أو نباتاً أو مباني قديمة أو غيرها .. وهذا يعني أنها تنتمي إلى الفن التشخيصي أو « التمثيلي » .. في حين أن التجريدية هي الفن اللا تمثيلي وهو ما يقدمه في النوع الثاني من إنتاجه .. أما النوع الأول فهو يستخدم في تشكيله درجة من التجريد التي تتضمن التلخيص والاستقاط والحذف والتحويل .

الطريق المسدود

إن طريق التجريدية طريق مسدود .. هذا ما أطنه النقاد المالبثون .. فيقولون .. « ميشيل صوفر ! » « لقد أصبح الفن التجريدي يدور في حلقة مفرقة ولا بد له من مخرج » .. ذلك لأن الذين اتبعوا هذا الطريق

التعبير عن جوهر الأشياء والسر الكامن وراءها بدلاً من تصوير الأشياء ذاتها .. وهو مطلب صعب لانه يتضمن رسالة الفن بوجه عام . وأنا أعتقد أنني قد ابتعدت الآن عن المرحلة التجريدية إلى مرحلة يدها تنطوي على كل مراحل السابقة بما فيها التجريدية البحتة وأنا متصرف في هذه المرحلة إلى تأكيد التأخر بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن للأشياء . »

وهو يقول أيضاً : « إن مصود القرن العشرين حين يؤلف لوحته ويصورها .. غالباً يفكر بمفردات لغة التشكيل » ولها الخط وخصائصه واللون وما يتطلبه ثم الإيقاع اللوني والخطي والتماكب بين العناصر والعلاقات الشكلية وهندستها وبناءها وتكوينها .. »

من هذا يتضح أن صلاح طاهر يقف موقف المدافع عن الشخصية وهذا الموقف يمثل في رأيه عما يسميه بالأجاء الكلاسيكي .. كما أنه يحاول الخروج من مأزق التجريدية إلى ما يسميه « بالتعبيرية التجريدية الصورية » وهو لا يتصرف حتى الآن بعدم جدوى الشكل المطلق في مجال التصوير الزيتي .

وقبل أن نناقش هذا الموقف وعلاقته برأي النقاد المالبثين فيما انتهت إليه التجريدية إن نحدد تومين



اما الرجوع الى الشخصية وتضمن الاعمال عناصر واشباه عناصر واقعية مفهومة ، فلا يعتبر مخرجاً او اضافة : انما هو رجوع الى ما قيل هذا الذهب .. فان المارق الذي وصلت اليه التجريدية كاتب تحمل جروحه من البدايه . ذلك لان الفكرة او الموضوع كانت لها الاولوية في العمل الفني خلال كل العصور السابقة ثم ازداد الانغماس بالشكل وبالغ الفنانون والنقاد في أهمية اللبس والتحوير حتى وصلوا الى تجريد العمل الفني من موضوعه او فكره وظهرت التجريدية عندما أصبح الأسلوب هو محور العمل الفني .

ان فشل التجريدية وتجمدها وانحصارها يدل على أن الأسلوب وطريقة الأداء لا يمكن أن تكون معهوداً للعمل الفني .. فالفكرة هي حقل الاتصال بين الفنان والجمهور .

وهناك رأي يقول ان صلاح طاهر اكتشف مخرجاً من الطريق المسدود في قسم من أعماله التي تتضمن عناصر تمثيلية لها شبيهة في الواقع . ويقوم هذا الرأي على أساس ان البداية في هذه الأعمال هي نفس البداية للأعمال التجريدية المطلقة .. لم تكن الأخذ من الواقع وتحويره وتغييره وإعادة بنائه كما في التكميلية ، وانما بدأ الفنان يرسم الخطوط والألوان للدلائل ثم أوحى بعد ذلك بشكل أحد أبنائك السيد العالي او أحد المباني القديمة أو نبات السامر .. او غيره ..

والواقع ان محاولة قياس العمل الفني على أساس

في بداية القرن العشرين صاروا عاجزين عن التقدم خطوة واحدة .. ولقد انتهى البحث عن لغة جديدة للتشكيل الى لغة بلا مدلولات .. وعندما أقام ثمانية فنانين تجريديين بريطانيين معرضهم في قاعة الفنون الجميلة بالفرقة التجارية بالقاهرة في الموسم الفني ١٩٦٥ - ١٩٦٦ انضج مدى العجز الذي انتهت اليه التجريدية .. حتى لقد عرض احدهم لوحة مدعونة باللون الأبيض تماماً : فكانت دليلاً على أن ألماً هذا الذهب في أوروبا قد اقلعوا .. وبعد ان جربوا كل شيء اشتروا الى لا شيء .

والآن يحق لنا ان نسأل : هل اضاف صلاح طاهر جديداً الى التجريدية عندما مارسها ؟ وهل استطاع ان يتوصل الى مخرج من المأزق الذي وصل اليه هذا الذهب ؟

إذا نحن القينا نظرة شاملة على الحركة التجريدية منذ نشأتها حتى اليوم وجدنا ان كل المدارس التي اشتقت منها وكل العناصر الحالية كانت موجودة في مجموع أعمال واداءه الأوائل : « كافنسنسكي » و « ديوني » و « مونريين » .

فأسلوب الفنان الشاعري التدفق نراه في أعمال كاندنسكي .. والأسلوب الهندسي ظهر عند مونريين .. كما تحمل أعمال ديوني محاولات الدائرية لتحقيق فكرة تثبيت لذات الضوء وإعادة بنائها وفقاً لتناسق ذاتي !! .
ولتثير أعمال صلاح طاهر التجريدية البحتة استمراراً لمعركة كافنسنسكي والتي تعرف بالتجريدية التعمرية ..
ولهذا فمن السهل اعتبار محاولات صلاح طاهر في التجريدية اضافة جديدة لهذا الذهب .

ان صلاح طاهر يستخدم اليوم كل الخبرات الشكلية التي اكتسبها من طول الممارسة في تحقيق أفكاره غير عائد ، سواء كانت هذه الخبرة قد اكتسبها عينيه من طول مساهمة الرؤية اللونية الجمالية ، أو خبرة اكتسبها أنامله خلال عمليات التوجيه من الخ إلى الأصابع لتخطي المجر في الأطراف حتى أصبحت طوع فكره وقائدة على تحقيق المسورة اللغوية التخلية مما يتيح للفنان الانصراف الى الجوانب التصويرية والموضوعية بعد ان كان جانباً من جهده يستهلك في عملية السيطرة على أنامله وهو يرسم .

ولهذا فقد عاد الفنان الى رسم المجموعات والأشخاص مستعيداً بخبراته الأخيرة كما بدأ يركز جهده لرسم الوجوه الشخصية في محاولات متتالية لتخرج متمشية مع أسلوبه الذي عرف به ، وكان كلما تصدى لرسم صورة شخصية ارتد الى مرحلة الطبيعة الأولى .

ونستطيع ان نشبه تطور صلاح طاهر بالارتفاع في شكل حظوظه .. فهو عندما يعود الى الشخصية فإنه لا يعود اليها كما كان يمارسها أولاً وإنما على مستوى أرقى وأكثر تطوراً ، على الأقل من الناحية التقنية .

ولقد أجاب صلاح طاهر على سؤال لأحد الصحفيين حول الهدف الذي يبتغىه بأعماله ومدى ارتباطها بمشاكل الجمهور من عمال وفلاحين وموظفين قال : « ان العمل الفني الناجح هو الذي يترك أثره في أعمال الله ويصلح في طبيسته قوة إيجابية تفاداة تشع وتصل باستمرار مؤثرة في المتلقيين أثراً طليعياً أو تلقائياً .. إما عن ارتباط هذا الإنتاج بالجمهور وبمشاكل الشعب .. ففني أرجو ان أوضح مهمة الفنان في مجتمعه .. فدوره هو دراسة الحياة الاجتماعية والتعبير عنها باللون والخط والغودم والساحة .. أما بأسلوب تعبيري وأما بأسلوب واقعي مرتبط بالطبيعة .. ويؤدي الفنان دوره عندما يقوم بدراسة المجتمع ورسم الطريقة المتفائل له كما هو واضح في المرحلة الأولى من إنتاجي .. فهي تمجيد وتسجيل لظاهر حياتنا الاجتماعية في الريف وفي السواحل وفي الوجوه الشخصية . والهدف الذي حققته وتحققه تلك الأعمال هو إبقاء الحالة المعنوية للبتفرج . »

« وكذلك في المرحلة الثانية .. فالتجريدية هي كالبالية أو الموسيقى في أية دولة .. والدور الذي اقوم به في إنتاجي الآخر هو خلق الموسيقى والنغم الذي يستمتع به كل شخصي » ..

والواقع ان أصح استخدام لأعمال صلاح طاهر التجريدية هو طبيعياً على الأقمشة ذلك لأنها تنفس الكثير من القيم الزخرفية .. فالموسيقى والنغم والشاعرية لها تحقيقها على أسس جمالية شكلية يصبح أصح دور لها هو تمجيد الحياة اليومية عند الاستعادة بها في الفنون التطبيقية .

صبحي الشاروني

طريقة رسمه .. لا تصلح وحدها لتكون أساساً للمدرسة فنية جديدة .. فالصورة دائماً بالمعدل ذاته في شكله النهائي . وأعمال الفنان التي يتناولها هذا الرأي هي في النهاية ليست تجريدية خالصة وإنما تنتمي الى المرحلة السابقة على التجريدية .. مرحلة التلخيص والتجوير للأشكال الواقعية .. مما يقرب بها من الفن التشخيصي ويدخلها ضمن الاتجاهات غير التجريدية .

وتتميز المرحلة الأخيرة من إنتاج صلاح طاهر والتي يطلق عليها « ما بعد التجريدية » بتنوع شديد .. فقد عاد الفنان الى التشخيصية في جانب من هذا الإنتاج بينما حافظ على الاتجاه التجريدي التمييزي في جانب آخر كما نجد بعض الأعمال التي تتضمن تعبيرات الفنان عن العقل الباطن دون استخدام مباشر للتأويل السرمالية ، ونجد أيضاً تأثراً واضحاً ببعض العناصر التي كشف عنها الفن المصري (أوبتيك أوت) وهكذا ...

انه ينتقل بسرعة بين مدارس فنية مختلفة .. وقد لا يستغرق في أحدها سوى أسابيع وبهذا يتحول شخصيته الذاتية وخبرته التقنية .

لقد وصل الفنان الى درجة عالية من الخبرة في التشكيل حتى أصبح الأسلوب وسيلة طيبة في يد الفنان بين خبرات فنية شتى ولكنه يقدمها جميعاً من خلال بعد ان كان هدفاً .. وهو يسفر كل قدراته لتحقيق فكره الخاصة عن « ما بعد التجريدية » ، وهو يهدف الى جعل المتلقي يسفره في الحالة الانفعالية التي يعيشها كفنان وينتقد ان هذا الأسلوب يساهم في تحقيق هذه المشاركة ويتيح للخيال ان يطلق بغير حدود خلال عملية الانتقال من الجزئي والمحدود الذي يتناوله في رسمه الى الكلي واللا محدود الذي يصير عنه هذا الرسم ويوحى به .

ولنأخذ مثلاً أعماله الأخيرة التي استوحاها من الحركة .. انها تنتمي الى التجريدية التعبيرية وتتضمن نسطاً وأثراً من القيم الجمالية الزخرفية ، ولقد رسم هسداً للوحات ليبرز فيها انفعالاته وأفكاره وشخصياته الذهنية أو تصوراتها الخاصة للمشارك البيرة والوجوه ومدى ضراوتهم .. واهتم في هذه المجموعة بتصوير أحاسيس بالهدم والتخريب والدمار والحريق مع محاولة ترجمه أصوات الاصطدام والقفقة في شكل ولون .. هذه اللوحات اذا تدور في دائرة ذاتية وفهم تعبيري من موضوع عام .

ولكن الفنان قبل الحركة أنتج أعمالاً أخرى بعضها شخصي .. وهذا لا يعني ان الفنان ارتد الى مرحلته الأولى « الطبيعية » أو أنه تغلى من فكرة الشكل المطلق تماماً بل تعنى انه أضاف الموضوع غير الدائري في بعض إنتاجه رغم انه يقدمه من خلال ذاتية .

الرؤية النقدية عند أنور المعداوي



منذ عام أو يزيد فقدت الحياة الأدبية كاتبا نابها له
منزلة كبيرة في نفوسنا .. كان قد ودع الحياة بمقد أن
جاهد المرض وصاعقه ومازال يستبد به حتى أسلم روحه
في النهاية .

وهكذا غطف الموت أنور المعداوي وهو لم يرل في
صدر الشباب ولم تزل بقية من كلمات تجول في نفسه..
تريد أن تنطلق من مقالها لنشع بالضوء في عالمه الأدبي
ولتأخذ مكانا في بناء تفكيره وتصويراته .

لكن يد المتون عاجلته فاتتوجه فجأة وفيما عنسا ،
وحملته بعيدا حيث يرقد في عالم الظلام والصمت
الأبدى .

وبعد هذا الفراق أولى بنا أن نذكر المعداوي وأن
نخط السطور تحية لجهاده في مضمار الأدب .. هذا
الجهاد الذي يسبر بطن من روحه النائرة التي أبت أن
تتألف وطابع الصنعة والانتقال والتقليد في الأدب .

اللوق من ناحية والإدراك الذهني من ناحية أخرى
.. فلكي يتم التعارف على عمل أدبي ينبغي على المتلقي
أن يلقو هذا العمل بقلبه وأن يسميه بإدراكه الذهني .

فتنح لانفرد من الأشياء سوى صورها المجردة وأن
أداة هذا الإدراك إنما هو العقل .. لكن ليس بالعقل
وحده يمكن أن تتحقق الرؤية في عالم الأدب .. فهناك
اللوق أيضا حيث يمكن أن تلمس الأشياء وهي تسيل في
مجرى شعورنا فتثير فينا أحاسيس المشجن والاسى والفرح
والكتابة والامل وغيرها من الأحاسيس التي يمكن تكتيفها
وتشكيلها تشكيلا إبداعيا .

لهذا كان حما على الأدب أن يكون خلافا
والأ يقترب من جانب الصنعة إلا بالقدار الذي يتيح له
فرصة تملكه للاداء التعبيرية التي ينبغي أن يسيطر عليها
ويوجهها التوجيه الصحيح .

ولهذا كان لابد أن يتعلم الكاتب معنى الصدق
ويعنى آخر لابد أن يتعلم كيف يصوغ التجربة التي
يمانيها صياغة فنية ملائمة ليكون بذلك واعيا بطبيعة
التشكيل الذي يصفه على مادته تصبح نابضة بالحياة
والخيال والجمال . وإذا كان سبيل التعرف على عمل
أدبي لا يتم للمتلقى إلا على أساس فرطين هما التدقيق
والتفهم فذلك يمكن أن نشترط على الكاتب المبدع أن
يلتزم نوعين من أنواع الصدق :

الصدق الشعوري من ناحية والصدق الفني من
ناحية أخرى .. بمعنى أن الصدق الشعوري إنما هو
الذي يعبر عن وجدان الكاتب النابض بالاحاسيس
النابضة التي تملأ جوانحه .. وبمعنى أن الصدق الفني
أنما هو الإدراك الجمالي الذي نهتدى في ضوئه الى أسرار
العمل الفني فيمكن بذلك أن يقوم الكاتب بتوحيد العناصر
وتأليفها تأليفا ديناميكيا متفاعلا .

وحين يتحقق معنى الصدق الشعوري ، والصدق الفني
بين ثنايا العمل الفني إنما يتحقق أيضا معنى الإداء الفني
الذي يمد مقياس الأمالة عند المداوى .

الرؤية النقدية

لهذا تقوم طبيعة الرؤية عند المداوى على جانبين :
جانب خارجي وهو الذي يمثل ما يترى على العواسم
مصطيات حسية تجري في عالم الواقع .
وجانب داخلي وهو الذي يمثل ردود فعل هذه المصطيات
وما تتركه من أثر في وجدان الكاتب .

فمن هذا الثلاثي بين التيار الخارجي والتيار الداخلي
يمكن أن يستقي الفنان عمله الفني الخلاق .. هذا العمل
الذي قد تكون وسيلة تحقيقه الكلمة أو النغمة اللونية أو
النغمة الصوتية .. ومهما تعددت وسائل التعبير فهي لا تملو
أن تكون أداة تقوم بعملية التشكيل والبناء .
وفي ضوء هذا نلاحظ أن المداوى كان لا يفتق عند
مفاهيم البلاغة التقليدية التي صارت تجري مع الزمن مجرى
الثوابت المقدسة فتجده يمدح هذا وينادي بأن الأدب

سعد عبد العزيز

الصدق والزيف

فقد كان رحمه الله ، ينادي بأن الفن الاصيل إنما
هو الذي ينبع من صميم صاحبه .. فعلى الأدب أن
يتحلى بالتوب الذي ينسجه من صميم نفسه حتى يعبر عن
بطبيعته الخاصة ، وطبيعة التصورات التي امتصها من
واقع الحياة .. فلا ينبغي أن يستمر انواب الاخسرين
ليتحلى بها حتى لا يتهم بالزور والزيف .

وبمعنى آخر لا ينبغي أن يعاى غيره في أساليب
التعبير الأدبي وإنما على الأدب الخالق أن يستولد ذاته
.. أى عليه أن يستطيع هذه اللات قبضت إليها ويرهف
السمع إلى حديثها الذي يمكن أن يعيله إلى تسق من
الكلمات النابضة بالحركة والوجدان والخيالات .

لهذا كان المداوى صاحب نظر باطنى .. فقد كان
ينظر إلى الأعماق دائما . فعلى قدر ما يستطيع الكاتب أن
يطوع الكلمات من أجل التعبير من التجربة الباطنة على
قدر تجويده وبلوغه حد الإمالة والكمال .

ويمكن أن نتعرف على طبيعة الأشكال التعبيرية عند
المداوى على أساس ناحيتين ! .

أن يوحد بين الأحاسيس المضطربة بحيث أمكنه في النهاية أن يعطي المتلقى تشكيلا فنيا رائعا .

فلا غرابة أن نجد المدادوي يعيب على الحركة السريالية إيمانها بتصوير عنصر التشاؤم في العالم فيحدثنا في هذا الصدد في كتابه (على محمود طه) قائلا :

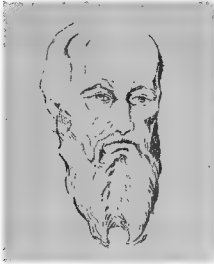
في القصيدة الشعرية وفي اللوحة التصويرية وفي المقطوعة الموسيقية وفي كل عمل يمت إلى الفن يسبب من الأسباب يحسن بالفنان .. بل يجب عليه أن يكون له مضمون .. هذا المضمون لابد له من تصميم ولابد له من خط سير ، ولابد له من خطوات تتبع خط السير وتعمل في حدود التصميم .. ذلك لأن الفن في كل صورة من صورده يجب أن يعتمد أول ما يعتمد على تلك الملكة التي نسميها (ملكة التنظيم) .. وكل فن يدخل من عمل هذه الملكة التي تربط بين الصور وتوفق بين الخواطر وتنسق المشاهد .. كل فن يدخل من عمل هذه الملكة لابد لنا بل هو فوضى فكريه أساسها وجدان مضطرب وذهن مهوش ومقاييس مقدرة وأناع دليل على تلك الفوضى الفكرية في بعض مآثره من " ار

انما هو تمثيل ذاتي وليس تمثيلا لتقالب السالطين . وهو أيضا بناء جميل وليس قطعة من بناء .. ولهذا لا ينبغي أن يقف مفهوم الجمال عند حدود الكلمة المنقطة أو الكلمات ذات الأوزان والانسجام وإنما لابد أن يضم الإدراك الجمالي بالسمعة المعمارية بمعنى أن الكلمة هنا لابد أن تكون بمثابة اللبنة التي تشارك في ارتفاع البناء .

لهذا كان الفن عند المدادوي لا يبدو أن يكون نظاما تشكليا قد يتخذ مادته البنيائية من الكلمات أو الألوان أو الأصوات .. ومن هنا كان هذا النظام التشكيلي فريدا مبتكرا فلم يكن وليد التقليدين ولم يكن محاكاة أو أداء لنظما .

وعلى الرغم من أن العالم قد يبدو شائها مضطربا للعيان إلا أن مهمة الفنان هنا تتمثل في إضفاء روح الصفاء والانسجام على الأشياء وحسبنا أن ننظر إلى مجرة الشكل الفني الذي يبدعه الفنان ، فنجد أن هذا الشكل انمسا يحمل في جوفه النقائش والأعداد وأن الفنان من خلال قوته الإبداعية استطاع أن يؤلف بين العناصر المتنافرة واستطاع





ديستوفسكي

خبرات الفنان ، وهو حين يستجيب للحظة الإبداع لا ينمل أكثر من أن يتوحد ذاته .

وبذلك يمكن أن نفسر الاستجابة لعملية إبداع على أنها نوع من التفرج عن الذات والتسرية عنها مما تعانيس شحبات التوتر والفبق والقلق .. وبذلك يمكن أن يحق العمل الفني نوعا من التوازن بين عالم الفنان الخارجى وعالمه الداخلى .. وبالتالي يمكن أن يحقق الفنان - من طريق ممارسة فنه - تكيفا وتلاؤما مع البيئة التى ينتشى اليها .

تجربة الإبداع الفنى

ولقد كان الممدائى ينظر الى معاناة الفنان نظرة تقدير ... فما الحرمان والفقر والقلق الذى يعانيه الفنان فى حياته ، إلا مدعاة للخصوبة والإبداع وسببا من أسباب تفتح اللهن وشحن الخيال .

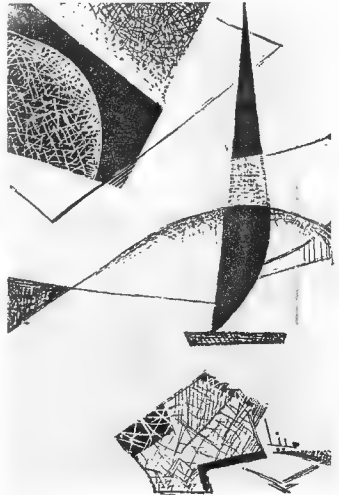
لهذا يحدثنا الممدائى فى هذا الصدد فى كتابه « نمداج فنية » بما يلى : (ان الحرمان .. أكثر إثارة لكائن الشعور فى النفس الانسانية .. لقد كنت أرى أن الفنان الذى يعيش فى رحاب الحرمان يعيش متوتب الشعور دائما. تلهب أفكاره من وقعة العاطفة واشتعال الوجدان .. هناك حرمان يتمثل فى ذلك الأعمى الذى لم تشأ له الحياة أن يرى ضوء النهار ، وهناك حرمان يتمثل فى ذلك الأعم الذى حالت المقادير بينه وبين الانصات لموسيقى الطبيعة .. وهناك حرمان يتمثل فى ذلك الصبور الذى ينشد دما ولا يعرف طعم العاقبة الا من أفواه الناس .. نعم ، هناك

تنسب ظلما الى الفن هو تلك الحركة السريالية التى هبطت الى ميدان الشعر كما هبطت الى غيره من الميادين فمبتت بكل الانظمة والمقاييس التى تطبع الفن) .

على ضوء ما سبق يتضح أن التصور الفنى ، عند الممدائى ، ينبئ ألا يخرج عن حدود نظام الأشياء .. فقد يكون الفنان قادرا على أن يصوغ الأشياء صياغة جديدة .. لكن لا ينبئ أن يحطم ، من خلال هذه الصياغة العلاقات الصورية المنطقية التى نهتدى فى ضوئها الى معرفة الأشياء. ومعنى آخر يستطيع العقل أن يجرد صور الأشياء وأن يخلقها خلقا جديدا دون أن يمس ادراكنا فى ذلك بانثويته والتمويه .

لهذا كان العمل الفنى عند الممدائى أصدق تعبير عن مجرى الحياة فى سائنها وتوائفها .. أو قل هو أصدق تعبير عن تجميل الحياة وتلوينها بالروعة والجلال .

وعملية الإبداع عند الممدائى لا تبدو أن تكون ضرورة نفسية واجتماعية وإنسانية .. وما العمل الفنى الا حصيلة





ش • بودلي



ن • محفوظ

ولنا بعد ذلك أن نسال : أي لون من ألوان الصراع كان يشكو أبو العلاء ؟ إنها ثلاثة ألوان : **فسراغ التلس** و**فراغ القلب** و**فراغ الجسد** .. ولك أن تردّها جميعا إلى الحرمان .. ففسح أي العلاء كانت تشكو الحرمان من الملقب وقلب أي العلاء كان يشكو الحرمان من الماطلة وجسده أي العلاء كان يشكو الحرمان من المرأة ..]

وانظر اليه وهو يحدثنا عن قلق **توليف الحكيم** صفحة ٨٩ من نفس الكتاب :

« أول مزية من مزايا هذه الشخصية الفنية أنها من الشخصيات النادرة التي تتمتع بحظ كبير من القلق النفسي وهو أول أداة من أدوات الكاتب .. القلق الدلّيل والشك الملح ، صفتان تجريان مجرى الدم في طبيعة توليف الحكيم النفسية ، ومن هنا نجد شخصيته اللقطة متمسكة بوضوح في أكثر ما يكتب .. فشخصياته شخصيات حائرة قلقنة مترددة ينذر أن ينتهي بها المطاف إلى استقار .. »

ومن الشخصيات اللقطة التي تناولها المدوئي بالدرس والتحليل شخصية الكاتب الفرنسي **بلزاك** فكان يقدّره إما تعدير بل كان يفضل على أي كاتب آخر حتى **دوستوفسكي** وكثيرا ما كان يتبارى مع الكاتب الكبير **عباس محمود العقاد** في هذا الصدد .. فقد كان العقاد يؤثر **دوستوفسكي** على بلزاك ويعتبره القصة الشامخة .

ولقد نالت شخصية الشاعر **علي محمود طه** حظا كبيرا من الاهتمام عند كاتبنا القدير .. فانظر اليه وهو يحدثنا في كتابه (علي محمود طه) عن طبيعة هذا الشاعر :

« **هلتن** » يرسل أعذب أنشائه وأرق أغانيه وهو محروم من لمة البصر وهناك يتهوّن يقدم شعر موسيقاه وهو محروم من لمة السمع وهناك **كيتس** يبيت إلى الصبور بنفسه أشعاره وهو صاحب الصدر المحطم الذي لون قصائده بلون دمهائه ، المبقرية قل أن نجد لها مثيلا عند فنان سواء [

ولقد كان المدوئي تستهويه الشخصيات اللقطة الحائرة في عالم الأدب والفن .. لهذا كان يضع هذه الشخصيات تحت مجهره النفسي فيبحث على دراسة **بودلي** و**بلزاك** و**دوستوفسكي** و**أي العلاء** و**علي محمود طه** و**توليف الحكيم** .

انظر اليه وهو يحدثنا عن **أي العلاء العربي** في كتاب (نماذج فنية) قائلا :

« أن شخصية أي العلاء لتمد في رأيي أهم شخصية قلقلة في الفكر العربي كله .. ومن هنا يلذ أن أعود إليه .. أن الشخصيات اللقطة تستهويني دائما ، تستهويني لأنها مصدر خصب من مصادر الدراسة النفسية .. ومن الخطأ - في رأيي - أن ينسب الباحثون أبا العلاء إلى نزعة نفسية يعينها لينفرد بها وليتقف عندها لا يكاد يتمدحا إلى غيرها من النزعات .. ذلك لأن أبا العلاء قد مال إلى التنازل كما مال إلى التشاؤم ، ونصح بالاقبال على الحياة كما نصح بالاعراض عن الحياة وآمن باليأس كما أثمر إيمانه بهذا اليأس وأوصى بالزهد في نعيم الدنيا كما أوصى بالاغراق في هذا النعيم .. أن الفراغ في حياة أي العلاء ولا شيء غير الفراغ .. وعلى مديه تلتصم الملة الأصلية لتلك الذئبة النفسية ممثلة في هذه اللابدة الفكرية »

عن إبداع شخصية الشاعر وطبيعة الحياة التي كان يحياها
وطبيعة الشعر الذي أبدعه .

ونحن نستطيع أن نفهم ، بين ثنايا هذا الكتاب ،
مدى التأمل الذي كان قائما الشاعر على محدود طه والناقد
أنور المعداوي .. والحق أن كتابنا قد أشار في أكثر من
مناسبة إلى الصداقة الوطيدة التي كانت تربطهما .. وحسبنا
أن نذكر بعض الشذرات في هذا الصدد لتوضح مدى العلاقة
الوثيقة التي كانت بينهما .

ففي ذات يوم حدث بينهما لقاء على ضفاف النيل وقد
جرى بينهما هذا الحوار :

على طه : (أنظر إلى هذا البيت الجميل الذي يقام في
أحضان الزهر .. ذلك البيت الأنيق الذي يستحم في
مياه النهر .. منه يا صديقي هي الأبيات .. الأبيات
التي أقامها السمداء على دعائم الواقع .. أما أبياتنا
نحن الشعراء فقد أعطانا على دعائم الخيال !

أنور المعداوي : بالله حسبك .. انها أبيات من حجارة وطه،
سيعيش أصحابها نكرات ويموتون كذلك .. ومستند
التيها يوما يد البلى فلا يبقى منها حجر ولا أثر !
أما أبيتك وأبيات النوحين من أمثالك فهي من نفس
وروح .. لن تبلى لأنها سيمشي في الفضاء والفولوب
وسيمشي أصحابها ما نطق لسان وما كتب قلم ..
أنك يا صديقي تمكس القضية .. إن أصحاب الفن
هم أصحاب الواقع .. لأنهم أصحاب الخلود !

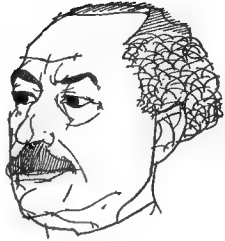
على طه : (سافرا) أصحاب الفن هم أصحاب الخلود ؟
أنور المعداوي : يا أخي ما أكثر طمعك ! ألا يكفيك أنك
ملء السمح واليصر في كل مكان .

على طه : كلمات يسمعاها الشاعر من الناقد .. ما دام على
قيد الحياة .. فإذا مات قبضي الناقد قلمه عن توثيق
شعره واكتفى بكلمة رثاء !

أنور المعداوي : (ضاحكا) إذا مت قبل فلا تخف إسأكتب
عنه مقالا !

على طه (غارقا في الضحك) وأنت أيضا لا تخف ..
سأرتبك بيت من الشعر ! إن مقالا واحدا من الكتاب
لا يستحق غير بيت واحد من الشاعر !

ولقد كان المعداوي وفيما لصديقه فهو لم يكتب بالمقال
الذي رثاه فيه على صفحة الرسالة وإنما نجدته يؤلف كتابا
يضم أشعار على محدود طه متفالوا هذه الأشعار بالبحث
والدرسي والتحليل .. ملقيا الضوء على طبيعة الشخصية التي
ينتسب إليها الشاعر من الوجهة النفسية والاجتماعية والثقافية
والإنسانية .. وكيف تحت هذه الشخصية من التصورات
والإحساس التي كانت تسود عصره .. وكيف أن إحساس
الثقافة والتشاؤم إنما هو الذي كان يغلب على شعوره على
محدود طه -



ت . الحكيم

لقد كان الشعور الطبيعي عند على محدود طه هو الشعور
بالوحدة والشعور بالفرقة والشعور بالحرمان ، ولهذا أكثر
من الحديث عن نفسه وأسهب وأفاض في شعر تنبئت من
أبياته الفرقة ، ويندلق الأسى وتتطلق مواكب الأحران ..
ولا غرابة إذن حين يصفق في مثل هذا الشعر وحين يكثر
منه لأنه لمره إحساس مرهف بوجود نفس عاش فيه ، أو
بواقع نفس شعر بظلاله القاتمة كل نفثة من لطافات المائلة
حتى حصرها في نطاق معلوم هو نطاق الطرفان بالتصير حول
محور الذات الإنسانية !

من هنا أجاد على طه في كل مناسبة تتصل بنفسه .
وانظر إليه وهو يقارنه بالشاعر الفرنسي بودلير في
نفس الكتاب صفحة ٩٧ :

لقد تعرض شاعرنا المصري - في بعض مراحل حياته
لكثير من ميزات القلق والإحساس بالضيق ولكنه - على
النقيض من بودلير - كان واضحا في قلقه كما كان واضحا
في ضياعه ، بالنسبة للدارسين - أما بودلير فهو شاعر
مضيق يهرك يديه ليشر من حوله الزواجر والأعاصير ورجل
عاش ولكنه لم يستطيع أن يفر لنا تلك الحياة التي
عاشها ولا أن يكتيف لنا هذا الوجود الذي خلق فيه ...
رجل كون قراجه بنفسه واختار مصيره برغباته ثم خاتمه
القدرة على أن يخرج من أعظمه وأقامه بمنهج يحدد ذاتيته
في زحمة الوجود أو يبرر مكانه في طريق الحياة !! ..
هذه الشخصية الغريبة المثقلة تحتاج المفتاح يبالغ إبراهيم
المعلقة ..)

لقد استطاع المعداوي أن يقدم إلينا كتابا قيما عن
شاعرنا المصري (على محدود طه) وهو دراسة مستفيضة

حق نجيب في هذا العمل القصصى ، عنصر الالتزام لحدود الواقعية وعنصر التلويح الشمورى الكامل للحياة وما يلحقه من ادراك عميق للتجربة النفسية وعنصر التلوين الخاص للاسلوب القصصى وما يعنيه من اثاره الشعور فى الموقف الانسانى .. كل هذه العناصر قد توفرت فى قصة « بداية ونهاية » .. فاذا بهذه القصة المتأخرة تد فى رأى النقد عملا فنيا كاملا لا مثيل له فى تاريخ القصة المصرية ..

وبعد فقد كشف المداوى بكتاباته ، عن امور شتى تتعلق بالفن والادب والنقد .. فآثار فى هذا الصدد مشكلات عديدة .. لكن كان جهده فى ذلك لا يتخطى حدود اثاره هذه المشكلات فلم يستطع أن يضع لها حلا جلوبية ... ولم يستطع أن يصوغ من خلال تفكيره الادبى نظرية نقدية يمكن أن تعدد لنا الرؤية بوضوح ، فى مجال الظاهر الادبية .. فكل ما قيل عن الاداء النفسى والصدق الشعورى والصدق العفى ، كلام لا يمكن أن نخلق منسبه نسقا .. فكريا مكتمل البناء .. كل ما نستطيع أن نقوله أن موقفه كان أشبه بمن (يعكر ولا يصطاد) .. أو أشبه بمن سمر الشك فى تلك الثروات المفقدة التى كانت تسود مناخنا الفكرى والادبى فتوقنا من الحركة والنمو والتقدم .

ومهما يكن من امر فنحن ندين للمداوى بهذا الفضل فقد كان يمثل بحق ، مرحلة التمهيد التى أعقبتها مرحلة التشييد .

سعد عبد العزيز

ومن هذا الحوار أيضا يمكن أن نذكر على الاعتراف الذى كان يحمله المداوى لأصحاب الاقلام .. فقد كان يثق أن كلمات الاديب اما هى أقوى من الجاه والثرء ومتاع الدنيا .. وإن رسالة الاديب انما تتمثل فى اعطائه قوة متبوية هائلة تشرى الحياة وتمتها وتبعدها .

ولهذا كان الاديب عنده اشبه بالتصوف الذى يكتفى بذاته ولا يبتغى من اسباب الحياة سوى ما يحفظ كرامته فلا يبرق ماء وجهه امام الاحتياج ..

والحق أن انور المداوى قد ضرب المثل فى ولائه لقلبه .. فكان أزهق ما يكون فى المناسبات الحكومية وأزهد ما يكون فى السعى وراء التكاليف المادية فقد وهب حياته لخدمة الادب والقضايا الادبية ، فكان صادقا حين عبر عن نفسه ..

فلا غرابة أن يطالب الفنان بأن يكون تلقائيا صادقا .. ولا غرابة أن يستهجن فى العسل الادبى عنصر الزيف والاصطناع والافتعال .. فقد كان لا يبحث عن الزخرفة والمحسنات اللغوية بقدر ما كان يبحث عن اللغة الباطنية التى تنبع من أغوار النفس وصميم الوجدان .

ونحن حين نعود بالذاكرة الى ما قبل عشرين عاما ، ونلقى الضوء على صفحات مجلة (الرسالة) .. نجد تلك السطور التى سجلها انور المداوى لتكشف النقاب عن موهبة الكاتب الكبير نجيب محفوظ .. فقد كان ، كاتبنا يستمدب ادب نجيب محفوظ وكان أهم ما يجذبه اليه اسم هو تلك السمة النفسية التى تتميز بها شخصيات محفوظ .. فقد استطاع هذا الكاتب أن يقدم لنا نماذج فريدة من الشخصيات لا يمكن أن نسمي من الذاكرة .

ولقد كان نجيب محفوظ يلقى احمالا وجحودا من النقاد رغم انه كان ينف على قدميه فقد أبدع ، حتى ذلك الحين ، ككاتب طيبة ورائيسى ولحن الخيل والقاهرة الجديدة وزقاق المنق والسراب .. ولقد كان يلام عليه اسرافه الشديد فى حشد الجزئيات المادية التى تصيب العمل القصصى بالعنصرية وعدم الشماعية .. لكن انور المداوى كان يتجاوز هذه الهبات جسيما فلا ينف عندها وانما كان يتخطاها وانفا بإمكانيات نجيب العنيفة متبينا لمنه نجاحا وتعددا .. ذلك لأنه غن لا يقف فى مكانه ثابتا جامدا وانما أهم ما يميزه انما هو ذلك المسار الديناميكى التامى ..

لهذا رأينا ان يستقبل « بداية ونهاية » بترحاب بالغ .. انظر اليه وهو يتحدث عنها فى كتاب نماذج فنية ..

« بداية ونهاية » .. دليل ماذى لا ينسرك ، على أن الجهد والمثابرة جديران بخلق عمل فنى كامل .. لقد



مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير :

د . زكي نجيب محمود

د . توفيق الطويل

د . عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير :

جلال العشري

المشرف الفني

حسين أبو زيد

تصدر شهرياً عن :

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والنشر

٥ شارع ٦ يوليو القاهرة

تليفون : ٩١١٨١٦

الاشتراك السنوي عن ١٤ عددًا

الجمهورية العربية المتحدة

١٤٠ قترشا

بقلم وليس التحرير

هذا العدد

ص ٤

تيارات فلسفية

ص ٦

●● مذاهب الفلسفة في سوق السياسة ، عقيب نقدي
على مقال البرجماتية وسياسة الفاعلة الأمريكية ، للدكتور
زكي نجيب محمود ●● عود إلى مشكلات الأخلاق ،
دراسة فلسفية فيما ينبغي أن تكون عليه الحياة الأخلاقية
المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم ●● البرجماتية وسياسة
المعاصرة الأمريكية للأستاذ شوقي جلال .

●● فرويد وأسطورة الشعب المختار ، تحليل فلسفي
نقدي لأسطورة الشعب المختار عند اليهود للأستاذ فؤاد
محمد شبل .

●● رأسمالية القرن العشرين ، دراسة علمية اقتصادية
قائمة على كتاب الكاتب الاشتراكي يوجين فارغا للأستاذ
أحمد فؤاد بليغ .

●● شعر الانزمام والانزباب ، دراسة نقدية لفكر الشاعر
عبد الوهاب البياتي للأستاذ جلال المصري ●● صور
البطولة في شعر المقاومة ، وبخاصة في شعر أراجون
ديول إيلود ، ونيرودا ، ولوركا ، وناظم حكمت للأستاذ
غالي شكرى .

●● يوسف كرم .. الفيلسوف العقلي المتبدل ، مقال
نقدي نقوي للفيلسوف العربي الراحل للدكتور مراد
وهيبه .

●● مع إيليا هرنوبوج ، جوليان جراك ، شعراء اليمن
المعاصرون ، المعركة والفلاح ، فريد أبو حديد ، بدیع
حتى .

فلسفة الحضارة

ص ٢٤

فكر اقتصادي

ص ٣٢

نقد الأدب والفن

ص ٤٢

تيارات الفكر العربي

ص ٦٤

لقاء كلمة شهر

ص ٧١

هَذَا الْعَدَدُ

نعود المجلة الى مألوف سيرها فنبداً بالتيارات الفلسفية لتذكر فيها ثلاثة فصول ، اما اولها فهو تعليق على ثالثها ، اذ ان صاحب المقالة الثالثة التي هي عن البرجماتية وسياسة الغفارة الأمريكية قد تناول الفلسفة البرجماتية لا من الوجهة الفلسفية الصرف بحيث يناقشها من حيث هي اتجاه فلسفي من الاتجاهات المعاصرة له جلوه وعلاقته التي تربطه بسائر اتجاهات العصر ، بل تناولها من زاوية سياسية زعم فيها أنها كانت في نشأتها وهي لا تزال تمرر عن نظرة طبقية الى العالم هي النظرة الاحتكارية الأمريكية وان اعلام تلك الفلسفة قد صاغوها متمدين لها ان تكون اداة للسيطرة الفكرية ولواجهة الأفكار الثورية والحركات القومية التي كان ينتظر ان تنظمها التسونب المغلوبه على أمرها ، ولكن يبين كاتب هذا المقال وجه التباين بين البرجماتية وبين غيرها من الفلسفات المعاصرة ، زعم كذلك ان البرجماتية تقتضي للفلسفة العلمية الثورية التي تؤمن بالتغير وتؤمن بقيام حقيقة موضوعية وتؤمن بقانون علمي وضرورة وحتمية ، وهذه كلها هي الصفات التي تلزم للثورات الاجتماعية سلاحا في كفاحها ، ثم مضى صاحب المقال في زعمه الى حدان يزعم بان البرجماتية في انتكاسها للواقع وفي اعتمادها على مجرى الشعور الداخلي فانما تنفي بذلك العلم وتقتض دعاته وتصبح فلسفة تضليل وتجهيل ، فكان لا بد لكاتب المقالة الأولى وهو رئيس تحرير هذه المجلة ألا يدع هذا الذي يظنه خطأ في الفهم ليتسرب الى عقول القراء ومنهم طلبة دارسون ومنهم مطالعون يريدون وجه الحقيقة وراء ما يقدمون ، كان لابد لرئيس التحرير وهو من المشتغلين بالفلسفة أولا أن يخلق الضرر قبل وقوعه وان يحتج أولا على أن تكون سوق السياسة ذات اثر في فهم المذاهب الفلسفية الى كل هذا الحد ، فيجدان بين موقف المجلة المعادي من كتابها مس بعض أوجه الضعف في مقالة البرجماتية اذ ليس مما نقوى به وتنحصر في حربنا مع أمريكا أن نتوهم انها بلد ينتجه اتجاهها يناقض العلم واتجاهها يسوده الى الجهل واتجاهها لا يؤمن بالتغير والتغير لانه لو كان أمره كذلك لتركتنا بلا تمييز وفقا لسياسته لكنه أراد أن يغير مما أردناه لأنفسنا وفي هذا وحده دليل على إيمانه بإمكان التغير على ان الذي نرسم اليه أولا وآخرها هو ان تكون الجدية في المراسلة وفي الفهم رائدا دائما . واما المقالة الوسطى التي توسطت الطرفين اللذين أسلفناهما فهي مقالة يكتبها استاذ في الفلسفة ليغير عن دهشة من أعمال الدارسين للفلسفة الأخلاقية كأنما هي في رايهم قد أصبحت غير ذات موضوع ان البحث في مبادئ الأخلاق لو كان لها عصر تستند فيه الحاجة اليها فهو هذا العصر الذي أوشكت ان تهدر فيه المبادئ وأوشكت الشخصية الانسانية فيه ان تلعب ابداءه وكأنما هي قطرة في بحر أو ذرة في هباء .

وينتقل القارئ بعد ذلك الى باب لفلسفة الحضارة وفيه مقالة من أسطورة الشنب المختار كما ورد تحليلها عند عالم نفس مرموق هو فرويد الذي لا يفوتنا أن نذكره من يهوديته ، ففي هذا التحليل بين لنا الباحث اليهودي كيف ضحى اليهود برسالة مجيدة تستهدف الحق من مصلحة ذاتية زائفة هي الحفاظ على كيانهم ، كما

بين في تحليله لشخصية موسى عليه السلام كيف أنه كان مصرياً صليماً فلئن كان لليهود أى ميزة تميزهم فهي قبل أن تكون ميزة لهم قد كانت ميزة للمصريين ، والحق أن إيمان اليهود بامتيازهم لا يؤيده تاريخهم وما حفل به من دلائل الإخفاق .

وبعد ذلك يطالع القاري في باب الفكر الاقتصادي مقالة من راسمالية القرن العشرين ، وكيف أخذت هذه الراسمالية تترنج منذ بداية هذا القرن حتى جاءت الشيوعية الاشتراكية الكبرى ، ثورة أكتوبر ١٩١٧ في روسيا فكانت أقوى العوامل على تقويض دعائم النظام الرأسمالي ، ثم مفت الأموام بعد ذلك ونشبت الحرب العالمية الثانية فلم تكد تلقى سلاحها حتى كانت اشتراكية ثورة أكتوبر قد بثت أشعاعها ومن ثم أخذت البلدان الناهضة بلداً في إثر بلد ، تأخذ لنفسها النظام الاشتراكي برغم المقاومة العنيدة التي أخذت الولايات المتحدة وبريطانيا تقاوم بها تلك الاشتراكيات الناهضة .

فلذا ما فرغ القاري من مطالعته في الفلسفة والاقتصاد دخل معنا باب النقد الأدبي والفني ليطالع مقاتلين أولاهما عن البياني شاعر الالتزام والاعترا ب الذي جاءت حياته التزاماً واعياً وشرفاً بقضايا الحرية والتقدم لا في موطنه المراقى وحده بل في وطنه العربي بأسره ، ولعل الجديد الذي يلفت النظر في شعر هذا الشاعر بصورة واضحة هو تطوره للشعر في دفع الحياة المعاصرة ، وفي خدمة قضايا هذا العصر بحيث أصبح الشعر على قلمه سلاحاً نواجه به قوى الشر والدمار وكل ما هو مضاد للحياة . وأما المقالة الثانية في هذا الباب فهي مقالة عن صورة البطولة في شعر المقاومة كما تبدت تلك الصورة عند خمسة من فحول الشعراء هم لويس أراجون وبول إيلوار وكلاهما فرنسي ، ونيرودا من أمريكا اللاتينية وجارسيا لوركا من اسبانيا وناظم حكمت من تركيا ؛ للئن اجتمع هؤلاء جميعاً على هدف واحد في شعرهم الآن كلا منهم قد كانت له طريقته الخاصة في بلوغ ذلك الهدف .

ويأتي بعد ذلك تيار الفكر العربي نقدم فيه فيلسوفاً عربياً هو يوسف كرم ، الذي كان له في دنيا الفلسفة الدينية المعاصرة دور هو أقرب إلى المنظم لحركة السير ، حتى لا يقلو انصار المذاهب المعاصرة في بسط مذاهبهم بحيث ينفلون من النظرة الفلسفية التقليدية الهادئة التي إذا جاز لنا أن نميزها بمنوان عند يوسف كرم قلنا أنها لفلسفة المذهب العقلي المعتدل .

وأخيراً يجيء نقائنا هذا الشهر مع أيليا اهرنبروج وجوليسان جراك وهلال ناجي وبيديع حتى وطائفة من رجال الفن التشكيلي عتفنا بمناسبة معرفتهم القائمة .

رئيس التحرير

مذاهب افلسفة في سوق السياسة

منذ اللحظة الأولى في تاريخ هذه المجلة ،
 انمقد منا عزم مصمم على أن تكون « فكريا
 مفتوحا لكل التجارب » بمعنى أن تنفتح
 صفحاتها للفكرة وتقيضها ، لأن الحرية المكفولة
 لصاحب الفكرة ، مكفول مثلها لصاحب التقيض ،
 شريطة أن يكون المتعارضان في الفكر متحدين
 في الغاية ، هادفين مما وبالتعاون على القضاء
 الضوء في طريق المواطن المصري في نهضته
 الراحنة ؛ وأنه لمحال على هذا المواطن أن يلتمس
 طريق الصواب نحو مستقبله الذي هو بصدد
 بنائه ، إلا إذا كان على بيئة واضحة بما يجري
 حوله في العالم ليجهل من نفسه جزءا من عصره
 بالمعنى الحيوي الإيجابي الفعال ؟ وهذه المشاركة
 بدورها لا تكون إلا إذا فتحت التوافد وتجدد
 الهواء ، وأطللنا لنرى ولنسمع ، ولنشارك ،
 لا بالموافقة العمياء على طول الخط ،
 ولا بالمعارضة الطفلية العنيدة على طول الخط ،
 ولكن بالبصيرة الواعية الفاهمة الناقدة ،
 لتأخذ ما تأخذه عن اقتناع ، وترفض ما ترفضه
 عن يقين .



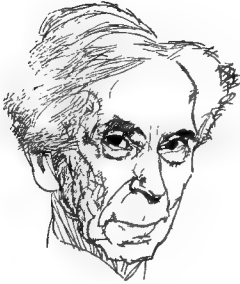
د . ديكوت

دكتور زكي نجيب محمود

شعنا مع آخرين ، وطلبت منه النصح فيما ينبغي أن نصلح به من المجلة ، فما هو إلا أن صارحنى بأنه يتمنى أن تنشر المجلة ولو مقالا واحدا في النقد الأدبى أو النقد الفنى ؛ فأجبته والمجب يكاد يجمد اللفظ على لسانى : ان المجلة يا صديقى تنشر فى كل عدد من أعدادها عدة مقالات فى النقد الأدبى والنقد الفنى وليست هى بمقصورة على الفلسفة الخلاصة من غلافها الى غلافها كما تظن .. لكن صديقى لم يكن - فيما يبدو - قد مس المجلة بأصابعه ،

ولم يكن قد القى عليها نظرة لا سريعة ولا بطيئة ، ومع ذلك اكتفى بأن يعلم أن رئيس التحرير مشتغل بالفلسفة ، وبمذهب معين من مذاهبها ، واذا فلا بد أن تكون فلسفة فى فلسفة ؛ ثم ها هو ذا زميل آخر يقابلنى عرضا ، ولا يكاد يبادلنى حديثا بحديث ، حتى يتبرع بنصح من عنده ، وهو الا أسد الطريق على من أراد أن يكتب فى المجلة مذهبا فلسفيا غير المذهب الذى يتفق مع هواى ! فاقسمت له بمن يطلق الشمس مع الصباح ويخفيها مع المساء ،

ويظهر أن مثل هذا اللقاء الحى بين الأفكار وتقااضها ، لم يكن مألوفاً ولا مستساغاً عند نفر من الزملاء ، فاذكر أن نضمة من عدم الرضى اخذت تترد فى الأجواء من حولنا ، خشية أن تأخذ المجلة فكر رئيس تحريرها ، وأنه لفكر تقبله القلة وترفضه الكترة ، وصعب على أولئك الزملاء أن يتصوروا حالة من التجرد ، يتصل فيها الإنسان من نفسه الا فى حدود ما يكتبه هو ، تاركا لمن شاء بعد ذلك أن يكتب ما شاء ، ما دامت المادة المكتوبة لا تتعارض مع أهداف المجتمع الجديد الناهض ؛ وعينا حاولت يومئذ أن أقنع السامعين بأن رئيس التحرير حارس أمين لا يتدخل بشخصه فى نوع البضاعة التى يحررها ؛ وكل همه هو الا يمسه سوء بسوء ؛ حسب الزملاء أنه ما دام رئيس التحرير معروفاً بالفلسفة ، اذن فهى مجلة فلسفية ، ثم ما دام رئيس التحرير قد اختار لنفسه مذهباً يعينه من مذاهب الفلسفة ، اذن فلا بد أن تجر المجلة مقصورة على هذا المذهب دون سواه ، وما هو ذا زميل كنت احادثه فى اجتماع



ب . رسل

ما الخصائص التي ليست من الحرية في شيء ،
ولك - على هذا القياس - ان تضرب لنفسك
الف مثال ومثال .

واعود فاقول انني قد قضيت في حياة العلم
والتعليم ما يقرب من أربعين عاما - بعد التخرج -
فاتحت لي الفرصة الطويلة ان ادرب نفسي على
ضم الايجاب والسلب معا في معرفة ما اريد
معرفته ، ليتم لي الوضوح من جهة والتميز
من جهة اخرى ؛ ولذلك فاني لا اعجب من احد
عجبي ممن لا يفسح صدره للنقد وللنقض ،
وممن لا يبحث لكل فكرة من اضدادها لتعيينه
على فهمها فهما محددا قاطعا ؛ ان من الاسئلة
المألوفة التي اطلقها من طلابي كل عام ، سؤالا
لا اكاد اسمعه من سائله حتى اتور في وجهه
مصححا ومقوما ، وذلك هو السؤال الذي
يستفسر به صاحبه هل يجوز او لا يجوز
له في ورقة الامتحان ان يسوق الراي المناقض ؟
ولو سأل السائل اسلافه من طلبة الاعوام
السابقة ، لانبأوه انه اذا كان لشارح الفكرة
المروضة عندي اجر واحد ، فليعارضها
الذي يعرف كيف يعارض عن فهم واضح وحسن
تدليل اجران

انقسمت له بمن حمل من حولنا الهواء للتنفس ،
وانبت لنا النبات لتناكل ونمتع البصر اقسمت
له بان الطريق مفتوح ، وبان ما نشرته المجلة في
الفلسفة مما لا اوافق عليه من حيث الذهب ،
اضفاف اضفاف ما نشرته مما يتفق معي في
الراي ؛ وانني اذا كنت ذا عنت فانتما العنت
ينصب على زمري قبل ان يمس بقليل او كثير
أقوال الزمرة الاخرى ؛ لكن ماذا انت صانع ؟
لقد قضى كاتب هذه السطور في حياة
العلم والتعليم ما يقرب من أربعين عاما ، درب
خلالها على رؤية التيارات الفكرية وهي تصطرع ،
هكذا تكون له السيادة مرة ، وذلك تكون
له السيادة مرة ، دون ان يؤدي صدامها الى
هدم بل كان دائما وسيلة الى بناء ؛ وكيف كان
الامر ليكون على صورة اخرى ، ما دامت الحركة
الفكرية - عند الانسان الفرد وعند مجموعة
الاناس على حد سواء - حيويا في صميمها
بين فكرة وتقضيها ابتغاء الوصول الى الحق ؟
انه لو سيطرت على العقل فكرة واحدة لا تتبدل
ولا تتصل ولا تقاس الى سواها ، لظل صاحبها
حييسا في مضمونها ، مقيدا بحدودها ، عاجزا
حتى عن فهمها هي نفسها ، لا يدري كيف يفرق
بين ان تكون خطأ او ان تكون صوابا ؛ فالفكرة
المعينة انما تعرف بما هي منطوية عليه في جونها
أولا ، ثم بما تستبعده خارجها ثانيا ؛ بالجانب
الاول يتم لنا « الوضوح » لاننا نضمن النظر
في المحتوى حتى نراه كله بجميع تفصيلاته ،
وبالجانب الثاني يتم لنا « التميز » الذي نفرق
به بين الفكرة وما عداها ؛ وبالوضوح وبالميز
معا - بتعبير ديكرت - او قل بايجاب والسلب
جنبنا الى جنب - كما يقول المنطقة بصفة
عامة (والمعنى واحد في الحالتين) يتم الإدراك
الصحيح ؛ هينى - مثلا - قد نزلت الى السوق
لاشتري رغيفا من الخبز ، فمندلث قد ترائى
امر على الفاكهاني ولا افق عنده ، وكذلك قد
امضى امام القصاب لا افق ، حتى اذا ما بلغت
بائع الخبز وقفت واشتريت ما اريد ؛ ذلك
لأنني اذ أسير باحثا عن بغيتي ، فانما أسير
وفي رأسي فكرة « ايجابية » عن صفات الخبز
ماذا تكون ، وأفكار « سلبية » عن صفات اخرى
كثيرة لما ليس خبزا ؛ وهكذا قل في كل موقف
من مواقف الحياة صغر أو كبر ؛ فزاد على من
يصف موقفا بأنه مثال « للحرية » ان يعصرف
« بالايجاب » ما خصائصها ، و « بالسلب »

فيما لم يألف الكتابة فيه ؛ ولقد وجدت الأستاذ شوقي جلال يكتب عن البراجماتية ويعلق عليها كما كتب أنا في الديناميكا أو الفلك ، لكني أنرت نشر المقال خشية أن تكون الدراسة المدققة في ميدان الفلسفة قد أعمتني من حقائق وتأويلات براهها القاريء العسادي يفتقره السليمة ؛ أقول هذا مجازفا ، لأنني لا أعرف ميدان التخصص الدوامي للأستاذ الكاتب ، فربما كان مشغولا بالفلسفة ، لكنني أرجح - من طريقة تناول وأسلوب التأويل - أنه ممن يقرعون الفلسفة في أوقات الفراغ ؛ ولا يغير من موقفه هذا أن أعلم أن هذا تناول وهماؤا التأويل مبتكران من عنده أو متقولان عن سواه .



د . د . امرسن

فالخلاصة التي يريد الكاتب أن ينقلها إلى ذهن القاريء عن الفلسفة البراجماتية ، أنها فلسفة تستخدم « **الامبريالية الأمريكية** » ، وما دامت هذه « **الامبريالية** » شيئا معقرنا كرهها بطبيعة الحال ، فالبراجماتية لا بد هي الأخرى أن تكون كذلك ، وكم كنت أتمنى من الكاتب أن يستطرد في هذا التأويل ليدلنا : هل البراجماتية هي أداة هذا النوع الأمريكي الخاص من الامبرياليات ، أو هي أداة للامبريالية على إطلاقها ؟ وإذا كانت الأولى دون الثانية ، فما هي الفلسفات - ياترى - التي خلعت الامبريالية البريطانية والامبريالية الفرنسية والامبريالية البرتغالية وغيرها من الامبرياليات الكثيرة المنوعة التي شهدتها التاريخ ؟

قد كنت أفهم ما يريد الكاتب ، لو ربط بين هذا المذهب الفلسفي من جهة ومقدمات الحياة الأمريكية من جهة أخرى ، لأن **المذاهب الفلسفية - على كل حال - موصولة بنسوع الحياة المحيطة بها ، ولا لا غلب على الفلسفة - الانجليزية - مثلاً - مذهب تجريبي ، وعلى الفلسفة الفرنسية مذهب عقلاني ، وعلى الفلسفة الألمانية مذهب مثالي** وهكذا . وإن يكن هذا الربط بين المذهب الفلسفي وظروف الحياة المحيطة به ، لا بد أن يؤخذ في حذر شديد ، لأن البلد الواحد في العصر الواحد يخرج لنا التجزيبي والمثالي - والعقلاني في آن معاً ؛ إن فرنسا التي أخرجت ديكرت ، وهو قمة الاتجاه العقلاني - قد أخرجت كذلك سارتر وهو داعية إلى اللاعقلانية في كثير من الوجوه ، وإن أمريكا التي عبر عنها - من الجانب الفلسفي - **بيرس ، ووليم جيمس ، وجون ديوي** من

٢

ولماذا قدمت بهذا الحديث كله لما أريد أن أقوله ؟ لقد فعلت ذلك إبراءاً لملتني أمام القاريء من التعصب - **داخل حدود المجلة** - لمذهب فلسفي دون مذهب ، أو لتفسير معين لأحد المذاهب دون تفسير ؛ وذلك لأن في نيتي أن أصارحه برأي شخصي لي في مقال عن « **البراجماتية** » منشور في هذا العدد نفسه من المجلة ، بقلم الأستاذ شوقي جلال ، أذنت بنشره برغم اعتقادي أن الطريقة التي يتناول بها الكاتب هذه الفلسفة ليفسرهما على ضوء التيار السياسي الراهن ، طريقة ياباها المشتغلون بالدراسات الفلسفية ، أو قل - على الأقل - أنها طريقة أرفضها رفضاً حاسماً ؛ أنك لتعرف الدارس من اللغة التي يستخدمها في عرض موضوعه ؛ **فإذا رأيت دقة وحسناً في استخدام اللفظ أو العارة ، فاعلم أن الكاتب حساس لللال المعاني التي قد يعل عليها اللفظ في موضوع دراسته ، أما إذا رأيت اللفظ « يتدلق » اندلاقاً على الورق بغير حساب ، فاعلم أن الكاتب يكتب**

البراجماتيين - قد عبر عنها كذلك **أموسن** ، و **جوزيف ديوس** ، و **هوكنج** من المثاليين ؛ وان انجلترا التي شهدت برتراند رسل من الواقعيين الجدد (كما يسمونهم) قد شهدت كذلك ، وفي فترة واحدة من أوائل هذا القرن ، **برادلي** وهو من اعلام المثالية الهيكلية .

ومع ذلك فقد كنت أفهم ما يريده الكاتب لو ربط مثل هذا الربط بين الفلسفة ومقومات الحياة من حولها ، كان يبين لنا - مثلاً كيف ان **الأمريكيين** نزعوا الى الاتجاه العملي بصفة عامة ، واذن كان من الطبيعي أن تظهر فيهم فلسفة تقول ان الفكرة موهونة بتطبيقها ؛ أما ان يقف الكاتب هذه القفزة الواسعة ، ليربط بين الفلسفة الأمريكية و « **الامبريالية الأمريكية** » ، فذلك أمر اقل ما يقال فيه انه مدعاة لاضطراب الفكر وغموض الفكرة ، ويوحى بأنه انما قيل مسابرة لوقف سياسي راهن ؛ نعم ان **أمريكية** هي الآن علمونا **الكثود** ، ولا مناص من مناصتها **المداء** ما وسعنا ذلك ، لكننا ربما لجأنا في هذه المعركة نفسها الى وقفة براجماتية من جهتنا نخلصنا من طنين الكلام الذي لا طائل وراءه ، وتحديدنا بالكلام الذي يجد سبيله الى التطبيق والتحقيق ، فهل اذا نحن التزمنا منذ الآن - ولو الى حين - ان نقرن القول بالعمل (وهذا معناه ان القول الذي لا يستتبع عملاً يسقط من تلقاء نفسه) اقول : هل اذا نحن فعلنا ذلك في مرحلتنا الراهنة وفي حريتنا الشعبية مع أمريكا نفسها ، نكون قد اصطنعنا لانفسنا فلسفة تؤدي الى « **امبريالية عربية** » ؟ .

يا أخى ان البراجماتية « **منهج** » وليست « **مذهباً** » - ولست هنا في مقام التفريق بين الأسمين - وما دامت منهجاً ، فيستطيع من شاء أن يطبقها في مجاله ؛ خذ مثلاً أية قضية رياضية ، خذ قولنا $2+2=4$ ، فهذه صياغة أقبلها قبل أن أعرف على أي نحو تريد استخدامها ، قد تستخدمها في أن تزود شجرتين على يمين دارك وشجرتين على يسار دارك ليكون الحاصل أربع شجرات ، وقد تستخدمها في أن تسرق جنيهين من جارك الأمين وجنيهين من جارك الأسير ، ليكون مجموع السرقة أربعة جنيهات ؛ وهكذا قل فيمن جاءك ليقول ان الفكرة - أي فكرة - لا تقبل من الناحية المنطقية الا اذا كانت قابلة

للتطبيق ؛ واقصى ما يمكنك الدفع به هنا هو أن تقول ان هذا القول يصدق على بعض الأفكار دون بعض ، أما أن يكون هذا الكلام قد صيغ ليخدم « **الامبريالية الأمريكية** » فنقول قد يجد الوداج في سوق السياسة الشعبية ، لكنه لا يروج لا بين العلماء ولا بين رجال السياسة أنفسهم ، لأنني أحسب هؤلاء - مهما تكن جنسياتهم - انما يبحثون عن الأفكار التي تجد سبيلها الى التطبيق النافع ، دون أن تكون لديهم ادنى رغبة في « **الامبريالية** » أمريكية كانت أو غير أمريكية .

ولقد ظن الكاتب ان البراجماتية ما دامت سلاحاً للامبريالية الأمريكية وما دام الأمريكيون أعداءنا ، إذن فلا بد أن نبحت لها من ميوب الدنيا والآخرة لنلصقها بها ، لتكون هي الفلسفة المجرمة الآتمة وحدها ؛ فهي - عنده - « **تنفى مفهوم التقى** » ؛ يا سبحان الله ! كأنها ليست هي الفلسفة التي تناشد الناس ان « **يفيروا** » من واقعهم حتى يصيروه واقعاً نافع ؛ وهي - عنده - « **فلسفة تنكر الواقع** » - ويا سبحان الله مرة أخرى ! - واذا كانت منكرة للواقع فماذا يضرك منها ؟ كان ينبغي ان تطمئن لها عندئذ ، لأنها لن تستطيع ان تقيم لنفسها « **امبريالية عالية** » الا في وهما وخيالها ؛ وهي - عنده « **فلسفة تقف على نقض الفلسفة العلمية** » - وسبحان الله مرة ثالثة ! كان صدى « **التكنولوجيا** » العلمية الأمريكية قد برح اذهاننا ، وكان الأمريكيين لا يطوفون الفضاء بأقمارهم وصواريخهم ... ام يريد لنا الكاتب ان نعيش في قصر جميل من حلم لذيق ؟ ..

أقول ذلك كله ، وقد يعلم الأستاذ الكاتب انني من الآخرين بلذهب ليس هو البراجماتية بخلافها ، لكنني في الوقت نفسه حريص أشد الحرص على أن تكون الدراسة الجادة الدقيقة هي سبيلنا الى الحق .

زكي نجيب محمود



عقود الكائنات المشكيات والخلافات

دكتور زكريا ابراهيم

● اننا نغطي خطأ جسيماً اذا نظرنا الى « الظاهرة الخلقية » على انها مجرد « ظاهرة فردية » لا لهم سوى صاحبها ، وآية ذلك انه ليس ثمة حد فاصل بين « السلوك الخاص » و « السلوك العام » .

● ليس من شك في ان نمو الشخصية البشرية ، وتمتعها بصحة نفسية او عقلية ، يتطلبان اولاً وقبل كل شيء احساس الفرد بمسئوليته الاخلاقية .

● ليس للمجتمع من النسية اخلاقية الاله الا بقدر ما يعمل على احترام «الشخصية الانسانية » وعدم المساس بقيمته « الذات البشرية » .



**فردية» لا تهم سوى صاحبها . وآية ذلك أنه ليس
ثمة حد فاصل بين « السلوك الخاص » و« السلوك
العام » ، بحيث قد يستحيل علينا تماما أن نقول
مع أحد الباحثين : « أن طريقة تصرفي مع زميري
أمر شخصي بحث لا يهم أحدا سواي ! » والسبب
في ذلك أن ما يفصله المرء في عقر داره يؤثر تأثيرا
عميقا على ما قد يقدم على فعله في المجتمع العام .
ولنضرب لذلك مثلا فنقول أن الشخص الذي ينقل
على نفسه باب غرفته ، لكي يطالع بعض الكتب
الخطية ، أو لكي يتأمل بعض الصور الفاضحة ،
إنما يتصرف تصرفا شخصيا بحثا . ولكن هذا
التصرف الشخصي البحث سرعان ما يجعل من
صاحبه « عامل فساد ضمني » : بدليل أن مثل
هذا الشخص قد يعبر كتبه الخطية ومسوره
الفاضحة إلى الآخرين ، فيتسبب بذلك في الفساد
أخلاقهم ، أو هو قد يسلك على المأسلوكا أخلاقيا
فاضحا ، نتيجة لتأثره باطلامه الشخصي الحافل
بأسباب التدهور والانحلال .**

وقد يقال أن الشخص الذي يتعاطى الخمر
سرا ، لا يسعى إلى أحد (اللهم إلا إلى شخصه) ،
ولكن من المؤكد أن الإساءة إلى النفس تتضمن
الإساءة إلى الجماعة : لأنها تقلل من درجة أقبال
الفرد على العمل ، كما تؤثر على مدى مشاركته في
الحياة الجماعية . وليس من شك في أن الفرد الذي
يهمل في تنمية قواه وثرقيته طاقاته ، لا يسعى إلى
نفسه فحسب ، بل هو يسعى أيضا إلى الجماعة
التي هو عضو فيها . وهذا هو السبب في أن
مدمني الخمر والمخدرات لا بد من أن يصبحوا
عبئا ثقيلا على كاهل الجماعة : مادام من شأن تلك
المعادن الضارة التي يمارسونها أن تقلل من درجة
مشاركتهم في الخدمات الاجتماعية ، أن لم تقل بأنها
سرعان ما تعزلهم تماما عن كل نشاط اجتماعي
مثمر .

ليس من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق »
هي أقل مادة فلسفية تناولتها أقلام الباحثين العرب
في السنوات الأخيرة : فإن الملاحظ — بالفعل — أن
اهتمام المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد
انصرف — في معظمه — إلى مسائل السياسة ،
والاجتماع ، والأبديولوجيا ، وما إلى ذلك .
وقد كانت مناهج التعليم عندنا — حتى الماضي
القريب — تفسح لمادة « الأخلاق » مجالا غير قليل ،
جنبًا إلى جنب مع مادة « التربية الوطنية » ،
ولكن الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق ، حتى
اختفت — أو كادت — مادة « الأخلاق » من برامجنا
التعليمية . ويتساءل المرء عن سر هذا الاختفاء ،
فلا يكاد يجد سوى تعليل واحد ، ألا وهو شعورنا
الضمني بعدم جدوى « الأخلاق النظرية » ، على
اعتبار أن المهم في « الأخلاق » هو القدوة والمثال ،
لا الأحاديث والأقوال .

ببد أننا نخفي خطأ جسيما إذا نظرنا إلى
« الظلمة الخلقية » على أنها مجرد « ظاهرة



« السلوك الخاص » و « القانون »

اثارة هذه المشكلة : لآنا نتوهم ان تنظيمنا السياسي قد فرغ من حلها ، في حين ان الكثير من اللابسات العامة والخاصة تضطرننا الى معاودة النظر في هذه القضية . وليس من شك في ان مجرد الدعوة الى زيادة « تدخل الدولة » من اجل حماية الاخلاق والآداب العامة ، انما تفترض خلا معينا لهذه المشكلة ، بينما الملاحظ ان علماء الاخلاق ورجالات القانون — عندنا — لم يتعرضوا بعد للقضية بحثا وتفصيلا ...

وماذا عن مشكلة « دعامة الاخلاق » ؟

وثمة مشكلة اخلاقية اخرى لا اظن ان احدا من الباحثين عندنا قد اصبح يعمرها ادنى اهتمام ، بحجة انها ايضا « مشكلة تقليدية » لم تعد تعلق بالجيلنا الحاضر ، وذلك هي مشكلة « دعامة الاخلاق » basis of morality . وحيثما قال كاتب قولته المشهورة انه « لا بد لنا من ان نعامل غيرنا من الناس على انهم غايات في ذاتهم » ، لا مجرد وسائل نستخدمها لتحقيق غاياتنا » ، فانه قد استطاع — بلا شك — ان يبتدى الى دعامة متينة لكل اخلاق . ولكن خصوم كاتب — الذين قالوا عن فلسفته الاخلاقية باسرها انها فلسفة البورجوازية الصغيرة لم يجدوا في هذه العبارة سوى صورة مستترة — او مقنعة — من صور « الاخلاق المسيحية » — البروتستانتية ، وبالتالي فقد ابوا ان يروا في مبدأ « قدسية الشخص البشري » الدعامة الحقيقية للاحلاق .

وقد حاول كاتب هذه السطور (في بحث صغير له بعنوان « الاخلاق والجمع ») نشر بالكتابة الثقافية في مارس سنة ١٩٦٦) ان يعرض لوجهات نظر القائلين بان « المجتمع — لا الشخص البشري — هو الدعامة الحقيقية لكل اخلاق . ولكن هؤلاء انفسهم لم يجعلوا من « المجتمع » اساسا لكل الزام اخلاقي ، الا لانهم قد فطروا الى ان « المجتمع » ظاهرة بشرية ، وان قوة « العقل الجمعي » هي الطارسة لحرية الشخص

والواقع ان مشكلة « الصلة بين الاخلاق والقانون » تمثل احدى المشكلات الاخلاقية الهامة التي طالما اهتم بها الفلاسفة وعلماء الاخلاق ورجالات القانون . وقد يقال انها من « مشكلة تقليدية » لم تعد تشغل بال اهل الفكر في عصرنا الحاضر ، ولكن الحقيقة انه لا بد لكل عصر من مواجهة هذه المشكلة التقليدية في ضوء ما استجد على المجتمع من تغيرات اجتماعية . فنحن — مثلاً — في مجتمعنا العربي المعاصر — قد اصبحنا نحيا في ظل « نظام اشتراكي » يقتضي منا ان نضع جسامنا وعقولنا وكل ما ملكنا ايدينا في خدمة امتنا . ولكننا نشعر — في الوقت نفسه — بان لنا — كأفراد — « حياة خاصة » نريد ان نتصرف فيها بما تمليه علينا رغباتنا الشخصية . ومهما كان من امر التنظيم الاجتماعي الذي نحيا في كنفه ، فاننا لا بد من ان نجد انفسنا — بين الحين والآخر — بازاء مشكلات اخلاقية خاصة ، تقع علينا — نحن وحدنا — مهمة الفصل فيها .

ومن هنا فان من المؤكد ان مشكلة الصلة بين القانون والسلوك الفردي قد تنور في اذهاننا حينما نجد انفسنا بازاء « حالات خاصة » نشعر باننا لا ينبغي لآبة سلطة خارجية ان تتدخل فيها . وقد تتسائل احيانا عن الجو الذي ينبغي للدولة ان تذهب اليه في محافظتها على الاخلاق ورعايتها للآداب العامة ، ولكننا قد نميل الى الظن — في احيان اخسرى — بان خير تشريع قانوني هو ذلك الذي يتدخل باقل قدر ممكن في حياة الافراد الخاصة ، بحيث يكاد يقتصر تدخله على حماية الحياة الخاصة لكل فرد ! وبين هذين القطبين المتعارضين ، تبدو مشكلة تحديد الغيط الرفيع الذي يفصل « السلوك الخاص » عن « السلوك العام » مشكلة اخلاقية عسيرة تستنزف الكثير من المناقشة ، وتحتاج الى الفحص الدقيق العميق . ولكن احدا منا لا يقدم على

الأخلاق : بين النسبية والأخلاق ...

وهنا قد يقال ان المصير الذي نعيش فيه لم يعد عصر مبادئ أخلاقية مطلقة ، وقيم أزلية ثابتة ، بل هو قد أصبح عصر مرونة ، وتساهل ، ونسبية . ولا شك أننا اذا ربطنا الظاهرة الأخلاقية بمجلة التنفير الاجتماعي ، وإذا سلمنا مع بعض رجال الأخلاق والقانون بضرورة اصطناع ضرب من « الرونة » في الحكم على شتى انماط السلوك الفردي ، فاننا قد لا نجد حرجا في دمج كل « القيم الأخلاقية » بطابع « النسبية » . ولكن المشكلة ليست بهذا القدر من السهولة : فان الدفع بالقيم الأخلاقية جميعا الى دوامة التنفير والنسبية لن يلبث أن يصيب « الحقيقة الخلقية » في الصميم ، وبالتالي فانه لن يؤدي الا الى بلبلة « الرأي العام » الأخلاقي .

والواقع انه مهما كان من أمر تغير الظواهر الأخلاقية ، فان من المؤكد أن « الشرائع الأخلاقية » ليست قواعد تصفية ، بل هي مبادئ تستمد اصولها من مبدأ واحد هو « احترام الشخصية » . وإذا كانت معظم السلطات الأخلاقية قد لقيت في الأيام الأخيرة الكثير من مظاهر الضعف أو الوهن أو الانحلال ، فقد أصبح لزاما على المربين والمصلحين اليوم ان يساعدوا النشء على ادراك « المبادئ » التي تكمن وراء قواعد السلوك . ومعنى هذا أنه لا بد للقائمين على شئون التربية من الأخذ بيد النشء من أجل مساعدته على التمييز بين « قواعد السلوك » التي يمكن - بل يجب - ان تتغير بتغير الظروف (وهي القواعد التي نقول عنها أنها « نسبية ») ، وبين تلك « المبادئ » التي

البشرى » . فليس للمجتمع من قدسية أخلاقية ، اللهم الا بقدر ما يعمل على احترام « الشخصية الإنسانية » ، وعدم المساس بقيمة « الذات البشرية » .

والمشكلة التي تواجهنا الآن هي أننا قد أصبحنا نرى من حولنا أناسا كثيرين لا يستطيعون ان يفضوا في سلوكهم الى ابعاد مما تقضى بعض الظروف الاجتماعية بعمله ، او بالامتناع عن عمله . صحيح أن هؤلاء قد تجاوزوا مرحلة الاستجابة الفيزيائية المحضة لمنبهات اللذة والألم ، فاصبحوا يستجيبون لمنبهات اجتماعية هي عوامل المدح والذم ، ولكنهم في الوقت نفسه لم يبلغوا مرحلة « النضج الخلقى » التي تمثل في إثارة المشكلات الأخلاقية على المستوى العقلي الصرف ، من أجل الوقوف على ما ينبغى عمله وما ينبغى الامتناع عن عمله ، في ضوء بعض الأحكام الخلقية القائمة على الفهم والتدبر وتقدير الأمور .

وليس من شك في ان نمو الشخصية البشرية ، وتمتعها بصحة نفسية او عقلية ، يتطلبان أولا وقبل كل شيء احساس الفرد بمسئوليته الأخلاقية . فكل سلوك لا يكون مشروطا الا ببعض الظروف الاجتماعية المحضة ، لا يمكن أن تكون له من الدلالة الأخلاقية أكثر مما لآلة حركة انكاسية مرفة . وأما حين يصدر الفاعل الأخلاقي في سلوكه عن إيمان عقلي بقيمة « الشخصى البشرى » ، وحين يأخذ على عاتقه القيام بأفعال متدبرة قد انبثقت عن اختيار حر متعقل ، فهناك لا بد من أن يتزايد شعوره بالمسئولية الأخلاقية التي هي علامة كل نضج نفسى .



— ان صدقت — فلا بد من ان تصدق في كل زمان
ومكان .

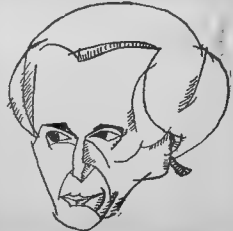
والحق ان ميل الكثيرين الى اصطناع
« غلط المقاومة الأقل » كثيرا ما افضى بهم الى
القول بانه ليس ثمة معايير على الاطلاق ، وانه
ليس هناك بالتالي « خير في ذاته » او « شر في
ذاته » . ولكن عجز البعض من التمييز بين
« المبادئ الثابتة الكامنة » ، والتعبيرات المتغيرة
عن تلك المبادئ ، قد دفع بهم الى العمل على
اجتناب مشقة التفكير في الأمور لحسابهم
الخاص ، وبالتالي فقد ادى بهم الى خلق قيمة
مطلقة على بعض العادات الجمعية او الأساليب
العملية في التصرف ، دون ان يفتنوا الى ان امثال
هذه العادات والاتماط من السلوك لا تملك
سوى « شرعية نسبية » .

وربما كان الاصل في هذا الخلاف المستمر
بين فلاسفة الاخلاق حول المبادئ الاخلاقية
وهل هي نسبية او مطلقة ، وجود خلط مستمر
في اذهان الكثيرين منهم بين « مبادئ الاخلاق »
من جهة و « أساليب السلوك » من جهة اخرى ،
مما ادى الى عجز البعض منهم عن التمييز بين
« القواعد النسبية المتغيرة » و « المبادئ
القصوى الثابتة » . ولا شك ان عصرنا في حاجة
— هو الآخر — الى معلومة اثرية هذه المشكلة
لحسابه الخاص ، دون الاقتناع باى حل
فلسفى مسبق .

المشكلة الاخلاقية لا تحل

على المستوى الطبيعي الصرف ...

ان « الاخلاق » — في اصلها — اشكال حول
بداهة « اللذة » . واذا كانت « المشكلة
الاخلاقية » في جوهرها « مشكلة فلسفية » ،
فذلك لانها تبدأ بالشك في قيمة بعض « البينات »
evidences ، وما البينة الاخلاقية سوى
« اللذة » . وكما ان « مشكلة المعرفة » هي اولا
وبالذات تفكير في امدادات الحس وشك في
قيمة التجربة ، فان « مشكلة الاخلاق » هي اولا
وقبل كل شيء تفكير في اللذة وشك في قيمة
الخبرة السارة . ولا بد لكل تفكير من ان ينطوي
على معاني « البعد » او « الانفصال » او « البون »
او « المفارقة » او « انعدام التطابق » . ومن
هنا ، فان الحياة الاخلاقية منذ البداية انما تعنى
ان اللذة لا تساوى كل وجودنا ، او انها لا تتطابق
تماما مع حياتنا في مجموعها . وبهذا المعنى يمكننا
ان نقول ان « المشكلة الاخلاقية » هي بمثابة
تحويل لبينة اللذة الى اشكال تبحث على
التساؤل . ولو كان يكفى ان يبحث المرء عن
اللذة ويمسك على تجنب الألم ، لكى يكون
« موجودا اخلاقيا » لما وجسد اى انسان اية
صعوبة في ان يكون رجلا « صاحب اخلاق » .
ولكن « الضمير » (او الشعور الخلقى) — على
وجه التحديد — انما يعنى الشعور بمعز اللذة
عن تفسير نفسها بنفسها ، وقصور مبدأ « اللذة »
من توجيه السلوك البشرى برمته .



١ . كانت

فوق المستوى الطبيعي المادى . ونحننا قال
كانت عبارته المشهورة : « ان ما يميز الفضيلة
انه شيء يكتسب الكثير ، دون ان تكسب من ورائه
الا التزود اليسير » فانه كان يعنى بذلك ان
« الطبيعة » و « الأخلاق » على طرفي نقيض .

« الأخلاق » بين « الطبيعة »

و « الفضيلة » ...

وهنا قد يعجب القارئ حينما يراانه نتحدث
عن « الفضيلة » خصوصا وقد أصبحت هذه
الكلمة - في معجم العصر الحديث - لفظا عتيقا
قلما يجرى على أقدام كتاب الجيل الجديد !
ولكن « الفضيلة » التي نسيها أو تناساها أهل
عصرنا انما هي - على حد تعبير أحد فلاسفة
الأخلاق - « شريعة القلب » التي تمثل قانونا
غير مكتوب لا يكاد يمت بأذن صلة الى « مصلحة
الفرد » أو الى « الخير العام » ، أو حتى الى
ما قد نسميه باسم « المصلحة العليا للحقيقة » .
فليست « الفضيلة » مجرد « لفظ ديني »
يستعمله أهل الوعظ والارشاد ، بل هي جوهر
« الشعور الخلقي » الذي يدرك أن « اللذة »
لا تساوى على العموم شيئا ، وأن « الحياة
الخلقية الصحيحة انما هي تلك التي يتسامى
فيها المرء بنفسه فوق مستوى « الطبيعة » .
ولم تكن كلمة « الفضيلة » في أصلها اللاتيني

والحق انه لابد للفيلسوف - حتى في عصرنا
الحاضر - من معاودة النظر الى مشكلة اللذة ،
حتى يبين للناس أن « المشكلة الأخلاقية »
لا تحل في المستوى الطبيعي الصرف ، أو على
الصعيد الاقتصادي المفضى . صحيح أن ثمة
عوامل مادية كثيرة تؤثر على الظاهرة الأخلاقية ،
فضلا عن أن لبعض الظروف الاقتصادية آثارها
الحممية على سلوك الناس ، ولكن من المؤكد أن
حساب اللذات أمجز من أن يحقق للإنسان
توازنه النفس المنشود ، كما أن حياة اللذة
المحضة لابد من أن تغضى في خاتمة المطاف الى
حالة اليمة من التمزق النفسى . وإذا كان ثمة
« مبدأ أخلاقي » قد تآصل في أعماق الضمير
البشرى ، فذلك المبدأ هو الجزع من السهولة
والتلقائية ، والاشباع الحر .

والواقع أن الشعور الخلقي لا يتوجس من
« اللذة » فحسب ، أو هو لا يجدها ناقصة
وعاجزة فحسب ، بل هو يرى فيها أيضا شيئا
« كريها في حد ذاته » . وهذا هو السبب في أن
« الفضيلة » تعامل « اللذات » في العادة معاملة
« الأعداء » ، على اعتبار أن « اللذة » انحدار
مستمر الى هاوية « السهولة » . ولا غرو ، فإن
الحياة الأخلاقية لا تسلم مطلقا ببدا « الجهد
الأقل » بل هي ترى في « الفضيلة » تساميا

جائزاته تقديريه والفنية

« تاريخ أوروبا » ١٩٤٥ ، وكتاب
« قرنا غير الوافية » ١٩٥٧ ،
وكتاب « خداع التاريخ » ، كما صدر
له دراسة بعنوان « السياسة
والاحزاب » هذا مبدأ روايته
« سيليكا » ١٩٥١ و « حشود
الأموات » ١٩٥٥ .
في شهر يوليو الماضى تم في مدينة
لجوبلجانا تدشين المهرجان الدولى
الثامن لقن الحفر ، وهو المهرجان الذى
يقام كل عامين ، ويشرف على لجنته

اما من اشتغاله بالمصاحفة ، فالى
يدكر لإيمانويل بيرل انه أسس في
عام ١٩٢٥ صحيفة « درينى جور »
مع ديوك لادوشيل ، كما كان مدبرا
لصحيفة « ماريان » فيما بين عامي
١٩٣٣ ، ١٩٣٧ ثم مدبرا لصحيفة
« بالية دوبارى » بين عامي ١٩٣٧ ،
١٩٣٩ .
واما من منتجاته الأدبية والنقدية ،
فقد صدر لبيرل كتاب « موت الفكرة
البورجوازية » ١٩٢٥ ، وكتاب

منحت الجائزة الأدبية الكبرى
لأكاديمية الفرنسية عام ١٩٦٧ الى
الأديب الفرنسى الكبير إيمانويل بيرل .
وقد ولد بيرل في ٢ أغسطس
عام ١٨٩٢ في مدينة فيزييه الواقعة
في الضاحية الباريسية ، وبعد أن
تخرج في كلية العلوم السياسية في
جامعة السوربون ، اشتغل بالمصاحفة
قسرة من الزمن ثم مكث على كتابة
الروايات الأدبية والدراسات
النقدية .

« الفضيلة » و « الحكمة » ... فما بالنا
 - اليوم - نأبى أن نتحدث عن « الأخلاق » ،
 ونخشى أن نتطرق الى البحث في « الفضيلة » ،
 وكان ميدان « البحث الأخلاقي » قد استنفد ،
 أو كان مجرد الحديث عن « الفضائل » قد أصبح
 جهداً رجعياً لا فائدة منه ولا طائل تحته ؟! إنها
 لظاهرة خطيرة أننا لم نعد نهتم بالأخلاق النظرية:
 فانه لمن المؤكد أن هذا الإغفل أو الإهمال يعكس
 وضعاً سيئاً من الناحيتين النظرية والعملية معاً.
 وليس من شك في أن « الانحلال الخلقي »
 الذي نجم عن « أزمة القيم » في مجتمعنا العربي
 المعاصر إنما هو المسئول عن هذا الصمت المطبق
 الذي أصبحنا تلقى به مشكلاتنا الأخلاقية .
 فهل من عودة الى قضايا الأخلاق ، ومشكلات
 الصراع بين القيم ، « وازمات الضمير » ، وغير ذلك
 من مسائل الأخلاق ؟

ذكرى ابراهيم

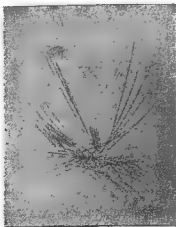
سوى مجرد لفظ مشتق من معنى «الرجولة»
 (virtue : فضيلة - ٧ : رجل) ، مما يدل
 على أن للكلمة دلالة انسانية تشير الى ضرورة
 وضع « الانسان » في مقابل « الطبيعة » ، بوصفه
 مخلوقاً قادراً على التسامى بنفسه فوق الحاجات
 الطبيعية الصرفة .

وإن المطلع على كتب فلاسفة الأخلاق في
 الغرب ليرى أنهم ما يزالون يهتمون بالحديث عن
 « الفضيلة » ، وتحليل أنواع « الفضائل » :
 (كما فعل مثلاً كل من مونيه Moussien

و جاكوفتش Jank-I-vitch v ، وغيرهما كثير) ،
 في حين أن أحداً من المشتغلين بالدراسات
 الأخلاقية عندنا لم يهتم بمتابعة جهود الفرسالي
 ومسكويه وغيرهما في مضمار « تهذيب الأخلاق » .

ومهما قيل عن عدم جدوى الحديث النظري
 الصرف عن الشجاعة ، والصدق ، والوفاء ،
 والاعتدال والعفة ، والحلم ، وما الى ذلك من
 فضائل ، فإن من المؤكد أن للكلمة المقولة أو
 المكتوبة أثرها الفعال الذي لا بد من أن يقرن
 أيضاً بالقدوة أو المثال . وليس من شك في أن
 تراثنا العربي المجيد حافل بأسماء الكثير من
 « النماذج البشرية » الهائلة التي كان كل منها
 « رسالة حية » تقرن العلم بالعمل ، وتحمل في
 حياتها الخاصة دموعاً واضحة صريحة الى

تكوين الفنان هازر هارتونج



التحكيمة التسالفة الفرنسي الكبير
 جاك لاسين ، وتعتبر الأعمال المروضة
 فيه حتى الآن بمثابة موسوعة حقيقية
 ومساعدة لأعمال الفنانين المعاصرين .

أما جوان ميرو الذي نال جائزة
 الشرف في المهرجان السابق فقد غاته
 التوفيق في هذا المهرجان ، ومنعت
 جائزة الشرف الى هازر هارتونج
 الفنان الطليي الذي يعتبر أحد
 أعضاء مدرسة باريس ، والذي سيقام
 له في جوبلجانا معرضاً شاملاً بعد
 عامين .

١ . بيل



البرجماتية وسياسة المغامرة الأمريكية

● الفلسفة البرجماتية كانت في نشأتها ولا تزال تعبر عن نظرة طبقية محددة الى العالم ، وهي الإحتكورية الأمريكية ، صلتها ممثلوها لتكون أداة لها للسيطرة الفكرية وتبرير أعمالها ومواجهة تحدى الأفكار والفلسفات الثورية .

● تالف البرجماتية على طريقتين مع الفلسفة الطبيعية الثورية التي تؤمن بالتغير والحقيقة الموضوعية والتلقون الطغي والفساد وهي سلاح الشعوب في لورائها الاجتماعية .

● ان البرجماتية حين تنسج الواقع الموضوعي ولا تبقى على شيء آخر غير مجرى التغير او الحالات الفنية ، فانها تنفي بذلك العلم وتقوى دعائمه وتصبح فلسفته تجهيل .

وهي الاحتكارية الأمريكية ، صانها مظلوماً لتكون أداة لها للسيطرة الفكرية وتبرير أفعالها ومواجهة عددي الأفكار والفلسفات الثورية في عصر الصراع بين قوى الامبريالية وقوى الثورة وتحرير الشعوب .



و . جيمس

ونحن لا نستطيع أن نفهم فلسفة من الفلاسفة بمعدل من الظروف الوضوعية لنشأتها والابستات التاريخية التي أحاطت بها لتعرف على وجه اليقين أي مصالح طبقية تخدمها هذه الفلسفة . ففي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اندركت قوى الامبريالية المالية في مواجهتها لقوى التحرر وثورات الشعوب أن مصيرها المحتوم إلى زوال ، وأن مفهوم التغير مفهوم شرير لأنه يعني تغير النظام القائم وتخليها عن السلطة لتفسح المجال لقوى أخرى صاعدة . ومن ثم كان عليها أن تبحث عن سلاح فكري تشهره في وجه الشعوب والطبقات الصاعدة لتوقف به مسار التاريخ وتبقى على مراكزها . سلاح ينفي مفهوم التغير ويؤكد الثبات ، ويطرح اليقين النسبي والطلق ويدعو للشك والاحتمال واللامرقة .. وإزاء هذا الخطر الذي يهدد مستقبلها ظهرت مدرستان فلسفتان تربط بينهما وشائج فكرية قوية أحدهما في أوروبا والثانية في الولايات المتحدة الأمريكية .

شوق جلال

ففي أوائل العقد الثامن من القرن التاسع عشر ألف جماعة من المفكرين الأمريكيين حلقة فكرية بهدف المناقشة الفلسفية الحرة أسموها « النادي المتألفيقي » . وكانت تضم شارلس سافندز بيرس ، وشنسي رايت ، ووليم جيمس وهو عالم طبيعى وفيلسوف وعالم نفس ، وأوليفر ونديل هولمز وهو محام ومنظر تفرسي وجون فيسك المورخ وفرانسيس التجوود أبوت من رجال اللاهوت . وكان هؤلاء جميعا يدركون إدراكا واعيا طبيعة المهمة التي كرسوا لها جهودهم وهي خدمة الامبريالية الأمريكية المتطلعة إلى السيطرة على الصالم . ولعل أصدق ما يعبر عن هذا الإنجاء تلك القصة التي يقصها أحدهم وهو جون فيسك في حاضرة له تحت عنوان « المصير الواضح » والتي قصتها كتابه « أفكار أمريكية في السياسة » ... وهي قصة خيالية من حفل غداء أقامه في باريس ثلاثة من المفكرين الأمريكيين وقدموا التحدثون انتخابا ثلاثة ... وقال أولهم : « اليكم نصب الولايات المتحدة الأمريكية التي تعدها أمريكا البريطانية شملا وخليج المكسيك جنوبا والمحيط الأطلنطي شرقا والباسيفيك غربا » . وقال الثاني : « لا يا صاح أنك تنظر إلى الموضوع نظرة مخلوعة للغاية . إذ يجب علينا ونحن نعين حدود بلدنا أن ننظر إلى المستقبل العظيم والمجيد الذي يشر إليه المصير الواضح للجنس الانجلو ساكسوني ... ها كم نصب الولايات المتحدة التي يعدها القطب التجديد شملا والقطب التجديد جنوبا وفروق

« اننا نعيش في هذا العالم اشيء بالقطب والكلاب داخل مكتباتنا » نرى !كتب وتسمع حديثنا ولكنها لا تفقه معنى لكل هذا الهيس الذي يدور حولها » . هكذا يرى وليم جيمس الانسان ويحدد وضعه وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه ويوجز في عبارته هذه كل ما تعنيه فلسفة البرجماتية وموقفها من اخطر مبحث في الفلسفة وهو نظرية المعرفة . وأن لم يكن وليم جيمس هو أول من بشر بالفلسفة البرجماتية إلا أنه بحق رسولها وداعيتها الأول وعلى يده هو وجون ديوي أنضلت هذه الفلسفة شكلها الأساسي وتحددت مآلها وخطوطها الرئيسية .

البرجماتية نظرة طبقية

وإذا كانت الفلسفة في أهم معانيها هي نظرة طبقية إلى العالم وأسلوبا لهذه الطبقة في التفكير يعبر عن مصالحها ويكس عواطفها وآمالها وظروف حياتها المادية وعلاقتها الاجتماعية فإن الفلسفة البرجماتية كانت في نشأتها ولا تزال تعبر عن نظرة طبقة محددة إلى العالم

الشمس شرقا وغربها غربا » • ولثارت عاصفة حادة من التصفيق تحبى هذه النبوءة الطموحة • وهنا انبرى متحدث ثالث وهو سيد يبدو عليه سيماء الجد آت من القرب اليميد - وقال هذا المواطن الأمريكي القيور : « ان كان لنا ان نرفع التاريخ بماضيه وحاضره ونضع موضع الاعتبار مصرنا الواضح اذن فلماذا نحصر انفسنا داخل هذه الحدود الضيقة التى عنها رقيقنا اللذان جلسا توهما ؟ اليكم نخب الولايات المتحدة التى يعلها انفسا القطب شمالا وتقدم الاستداليين جنويا والمماء البدائي شرقا ويوم الدين غربا ! » •

هذا هو حلم الامبريالية الأمريكية الذى كان يرادو ممثلها الفكريين من أعضاء النادى الميثافيزيقي او هكذا كانوا يدركون طبيعة مهمتهم التى كرس كل منهم جهده وطاقته لتحقيقها كل فى مجال تخصصه جون فيسك فى التاريخ وأوليفر ونلد هولز فى القانون وشارلس بيرس فى الفلسفة ووليم جيمس فى علم النفس والفلسفة ... ثم جون ديوى فى الفلسفة والتربية والتعليم • وهكذا كلفت البرجماتية حصيله جهد مشترك لجامعة من المفكرين الأمريكيين كانوا يدركون ادراكا واعيا مصالح الطبقة الحاكمة السائدة ؛ وتكافئت جهودهم للدفاع فكريا عن مصالح هذه الطبقة وبربرها فى مجالات الفكر المختلفة • وصلت هذه الطبقة على روجع افكارها هذه وتصدبرها الى دول العالم تقزو ببها عقول الشعوب لتمد بذلك نفوذها الاقتصادى والسيطرة عليها •

البرجماتية تنافس الفلسفة العلمية

كانت البرجماتية على يد شارلس بيرس • وهو اول من صاغ هذا الاصطلاح • منهجا منطقيا لتحديد معنى الالفاظ الجامدة والمفاهيم المجردة لبيان الزائف منها والصادق • وكان يرى حسب منهجه هذا ان أى صياغة مجردة من ذات معنى فى حالة واحدة فقط وذلك اذا كان فى استطاعتنا ان نستفيد منها او ان نستخدمها • واذا كنا نزع من الالفاظ أو الكلمات انما صيغت لتصور لنا اشياء موجودة فى الواقع فان الكلمات فى ذاتها لا معنى شيئا سوى الآثار العملية الخربية على استخدامها • والالفاظ تختلف فيما بينها على ضوء اختلاف نتائج العملية • ومن لم فان فلسفه من اداة تحليل وتوضيح منطقى • ويقول بيرس : « حين نقدر النتائج ونصور ما يمكن ان تكون عليه النتائج العملية لموضوع ما فاننا نعرف بذلك كل شيء بالنسبة لادراكنا للموضوع • » و • پ • جالى - بيرس والبرجماتية - ص ١١ « • فاللهو هو نتاجه العملية • وهذا هو نفس المفهوم الذى تقوم عليه فلسفة وليم جيمس والتى هى فى نظره تعريف جديد لمعنى « الحقيقة » • حيث يرى ان وظيفة الفلسفة هى ان تكشف

لنا من الغلوخ بالنسبة لى اولك عند صدق هذه العبارة او تلك • وتصحيح النظرية بنسأه على ذلك اداة وليست اجابة تكشف كنه الغار غامضة على حد قوله • واذا كان الوجود هو هذا الفئض من الخبرة الذاتية فان اللغات تقوم بانتقاء ما يمتنها من بين هذا الخليط المشوش من الاحساسات ويقوم الانتقاء على أساس ما هو نافع ومفيد وهو الصادق والحقيقى فى ذات الوقت • معنى هذا ان الأفكار تصبح صادقة بقدر ما تعيننى على خلق علاقات مرضية مع اجزاء أخرى من خبرتى • فالفكرة تكون صادقة طالما وان اعتقادى فيها يكون مفيدا ومرصا فى حياتى • والصدق جزء من الخير وليس شيئا متفصلا عنه • ومن ثم فان الصدق او الحق شيء يحدث للفكرة او انها تصبح صادقة بناء على الأحداث التى ترتب عليها • ان الحق شيء يصنعه الانسان • وصلة بشغفنا بها الفكرة او الخبرة الذاتية وليس طبيعة لائنة لها • « ان صدق الفكرة ليس خاصية واردة كائنة فيها • بل الصدق شيء يحدث للفكرة • فالفكرة تصبح صادقة او ان الأحداث تجعل منها فكرة صادقة •

« جيمس - البرجماتية ص ١٢٢ » • والصدق او الحق اسم كل من الصحة والثروة والقوة شيء يصنعه الانسان من خلال سياق الخبرة (نفس المرجع - ص ١٢٢) •

ولا شك فى ان هذه هى النتيجة المنطقية التى تسلم اليها فلسفة تنكر الواقع ويتبنى منها أى معيار موضوعى لقياس الصدق والكذب والحق والباطل ومن ثم لابد وان يصبح المعيار معيارا ذاتيا فرديا • ويرتبط لابد الفكرة وكليها بالحالة الطارئة للفرد ويصمد الصدق • فالفكرة قد تكون حقا بالنسبة لى وباطلا بالنسبة لغيرى وقد تكون صادقة الآن وباطلة فى موقف آخر على ضوء المصلحة الذاتية • لهذا ربط جيمس الصدق والكذب بمرادة الاعتقاد او مثل الاعتقاد كما كان يجب ان يسميه احيانا • فاللهو الوحيد الذى بقى للانسان وسط هذا المعاء المشوش من الاحساسات الذاتية هو حريته فى اعتقاد ما يراه حقا او بمعنى آخر ما يراه نافعا ومفيدا له « افترض ان فكرة ما او اعتقادا ما صادقا وقدر نتائجه الملموسة التى ترتب على صدقه او القبيسة المباشرة لصدقه • والفكرة الصادقة هى تلك الفكرة التى نستطيع ان نتأملها ونفهمها ونستحقها فى الواقع • • والتحقق هنا يعنى الوصول الى ما يتبنى من آمال او مفهومات » (جيمس - البرجماتية - ص ١٢٢) • ومن ثم فعلىنا ان نمش اليوم مع الفكرة التى نراها صادقة الآن وان تكون على استعداد بان نسلم بزيفها غدا (نفس المرجع - ص ١٢٥) •

وبهذا تلق البرجماتية على طرفى نقيض مع الفلسفة العلمية التوذية التى تؤمن بالحقم والحقيقة الموضوعية والقانون العلمى والضرورة وهى سلاح الشعوب فى لوابها

الاجتماعية خاصة حين نقرر أن الاستعمار مصره الحتمي الى ذوال . ولكن البرجماتية تقوى دماء هذا كله وتقدم الجديل لذلك :

١ - انكار الحقيقة الموضوعية التي تتميز بوجودها المستقل عن الذات والخبرة البشرية وتمكن في وعينا من طريق الحواس .

٢ - انكار للضرورة الموضوعية والعلمية .

٣ - انكار للمعرفة الموضوعية أو الحق ومن لم تنفي امكانية التنبؤ والتحكم في الطبيعة والظواهر الاجتماعية ،

٤ - الايمان بأن الوجود اعتقاد والتجاذب ميلار الحكم على الحق والباطل .

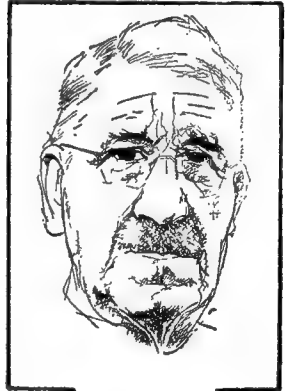
ولكن الشعوب بحاجة الى فلسفة أخرى ثبتت اقدامها على ارض الواقع وتؤمن مستقبلها وتنظر اليه في ثقة وأمل وناؤل ولن يتأني ذلك الا اذا سلمنا بالحقيقة الموضوعية وجودها المستقل عن الفكرة والخبرة الذاتية وأن المجتمع والواقع يشكل عام له قوانين موضوعية تحكم حركته والانسان قائد على كشف هذه القوانين ومن لم التنبؤ بمسار حركة المجتمع والوصول به الى الغاية المنشودة ، وإذا كانت البرجماتية تنف بالمرعة عند أولى مراحلها وهي الاحساسات فقط حيث لا يجد الانسان بين يديه سوى هذا الخليط المشوش من الخبرات ومن ثم يعيش كما يقول جون ديوي تحت رحمة الأحداث التي تؤثر فيه بطريقة فجائية ومبغضة وعنيفة فان الفلسفة العلمية تؤمن باننا نصل الى المعرفة من طريق الحواس والعقل وأن لمة

حوار مشترك بين الذات والموضوع أو المتقبل والعالم الموضوعي . فالمرعة عملية جدلية تبدأ من الحواس من خلال التطبيق الى الفكر الجرد أو النظرية التي تهدي الانسان في حياته العملية والتطبيق هنا لا يثنى النشاط العملي الفردي بل تطبيق اجتماعي ومن ثم تصبح المعرفة عملية اجتماعية وبذلك تخرج من نطاق الانحصار الذاتي الذي تلذهب اليه البرجماتية . ويصبح التطبيق الاجتماعي لا الفردي معيارا للصديق وهو اساس المعرفة وهذاها ايضا . ومن لم تكون افكارنا صادقة لانها حقيقية تتطابق مع الواقع ونعكسه في وعينا وليست صادقة لانها تعود علينا بالنفع كما ترفع البرجماتية . فالنشاط العملي لا يخلق الحقيقة وإنما يغير منها ولا يكون صادقاً الا في تطابقه مع العالم الموضوعي واساسياته . وهذا ما يؤكد العلم . ولتأخذ مثالا بسيطاً على ذلك . لقد اتقن الانسان القمح كمحصول اساسي لغذائه من بين آلاف الحبوب الأخرى . وهذا الانتقاء كنشاط عملي لم يعمل من القمح خير الحبوب جميعها أي لم يخلق الحقيقة بشكل تسمى وإنما تم النشاط العملي هذا على أساس واقع موضوعي البته فيما بعد التحليل الكمائي لآلاف الحبوب المختلفة اذ تبين أن القمح بالذات يحصى على افضل مزيج من العناصر الغذائية الرئيسية : العنصر التروجيني في شكل الزلايليسات والعنصر غير التروجيني في شكل المركبات الكربونية . فالواقع له وجوده المستقل عن ارادة الانسان واعتقاده وهو الذي يفرض نفسه على الانسان وينعكس في وعيه وحكمنا على القمح صادق لانه كذلك في الواقع لا لانا نعتقد فيه ذلك .

البرجماتية تنكر الواقع الموضوعي

ولكن الفلسفة البرجماتية وهي إحدى صور المثالية الذاتية تنكر هذا الواقع الموضوعي وترد وجوده الى الذات أو الاعتقاد . فليس لشيء واقع في « مجرى الشعور » أو « الخبرة » وأي بحث عما وراء هذا المجرى إنما يعني الوقوع في وحدة الميتافيزيقا وظلام النيبات . والبرجماتية تعلم أنها ترفض تماماً كل أشكال الميتافيزيقا ولكنها تعنى بهذا الاصطلاح المفاهيم القبيحة وكل مفهوم يتقضى بوجود سنده موضوعي للأفكار أو النظريات في الواقع الموضوعي الذي يتميز بوجوده المستقل عن ادراك الذات .

ومن ثم فان البرجماتية حين تنكر الواقع الموضوعي ولا تبقى على شيء آخر غير « مجرى الشعور » أو الحالات اللاهنية فاقها تنفي بذلك العلم وتقوى دعائمه وتصبح فلسفة تهجير وتترك الانسان أمام الوجود أعزل من كل سلاح حيث تنتفي الضرورة والقانون العلمي ويصبح العالم أو الوجود الموضوعي طمساً يعز على الانسان استكناه



ج . ديوي



له . نيتشه

افكارا اخرى نجها ونهواها بل كذلك لانها تعيننا في
نصائنا الصلي في الحياة . - (جيسس - البرجماتية -
ص ٥٩) .

وهكذا توحد البرجماتية بين الخير والواجب والحق
على أساس نفسى وصولي ولا تضع مقيارا لتجديد ذلك
سوى الذات ورفيائها او ما هو نافع لها ، وغير الفرد
وليس المجموع . ولئلا نسال جيسس ما هي الآثار
الغريبة صليا على هذا الطراز من التفكير ؟ اذا كانت
الثروة واجب وحق وغير فان نهب المستعمرات حق وواجب
وغير وقتل الشعوب من اجل مزيد من الارباح للمستعمرات
الأمريكية الاحتكارية حق وواجب لانها كلها افكار نافعة
لصاحبها ولها نتائجها العملية النافعة لهم ، واذا كانت
الحرب والفائز والغدوان أداة لتحقيق امن الولايات
المتحدة وضمان ثروت مؤسساتها فهي حق وواجب وغير .
واذا كانت اسرائيل أداة للضغط والمغوان على الدول
العربية المتحررة لخدمة مصالح رجال المال الأمريكيين
فهي حق ووجودها واجب وغير . وبهذا الأسلوب يفكر
قادة الولايات المتحدة الأمريكية حين يقولون فوايت اغتزاها
الرئيس الأمريكي السابق اذا كانت القنبلة الذرية تحقق
لى النصر في الحرب فان استخدامها حق وواجب .

والسلام الصلي لا يبنى بالضرورة سلام الشعوب
وحقنا في تقرير مصيرها وحياة أمة بل لنا انفسه
كما يحلو لنا . وهذا هو ما يقره المبدأ البرجمي
في التفكير حسب ما يقره ولیم جيسس مراعاة حين يقول
« واضح ان البرجماتية تنحو نحو الارتقالية . وبمعنى
الشروط التي تحقق خلاص السلام موجودة بالفعل
ولا يسع الفكر البرجمي ان يشمخ ميتة من هذه

حقيقته واستحيل المعرفة اليقينية ويبقى الانسان فريسة
للحيرة والفوضى والارتجال » .

ولا يسع الانسان في هذه الحالة كما يقول هولز
الا ان يراهن على ان كذا وكذا سيحدث وهي في نظره كما
يسمونها مراعاة عشوائية . ولكن على أي أساس يحدد
الانسان موقفه في هذه المراهنة ؟ سيبه الى ذلك هي
الاعتقاد ... والاعتقاد في أي شيء ؟ فيما هو نافع ...
ونافع لى أنا .

والاعتقاد هو حجر الزاوية في الفلسفة البرجماتية
ذلك لان البرجماتية كما يرى اصحابها هي فلسفة عمل .
ولكن كيف يعمل الانسان والوجود ليس الا عمله من
الاحاسات المختلطة او قبضا من الحالات الذهنية ؟
اننا لا نستطيع ان نعمل على هدى المفاهيم والقوانين
العلمية او ان نتخذ نظرية علمية مرشدا ودليلا للمثل ذلك
لان هذه كلها لا تصور واقعا موضوعيا حيث لا يوجد واقع
موضوعي وما هي الا عبارات اخزالية نافعة من صنع
الانسان . ومن ثم فليس لنا الا ان نفترض صدق شيء
ما نراه نحن مفيدا لنا ونالفا . اننا كما يقول جيسس
بحاجة الى ان نعمل في برود وكان الشيء الطروح امامنا
حقيقى ونواصل العمل وكأنه حقيقى . - (هارى ويتز -
البرجماتية ص ١٢٢) .

البرجماتية فلسفة نفعية

وطبقا للأسلوب البرجمي في التفكير فانا لا نستطيع
ان نرفض أي فرض له نتائج مفيدة في حياتنا . والحق
والواجب والنسائج والخير كلها مترادفات في نظر
البرجماتية . فاذ كانت الفكرة مفيدة ونافعة لى في هذا
الموقف الآن فهي حق وواجب على ، ان اعتقد فيها .
والترحم بها مثل ما هو واجب على ان اجنى الثروة او ان
اعنى بصحتي . فالفكرة النافعة حق والمكس صحيح
وكذلك فان الفكرة غير النافعة او الضارة هي فكرة زائفة
وباطلة . ومن حقنا ان نؤمن بأي فكرة أيا كانت هذه
الفكرة طالما وانها تقودنا بنجاح نحو الهدف الذى ننشده
الآن ويفرضه علينا الموقف الطارئ . واولى بنا ان
نصرف النظر عن المبادئ والأوليات ونوجه نظرننا الى
النتائج التي تشبع حاجتنا . (جيسس - البرجماتية
ص ٤٧ - ٤٩) .

فالفكرة او النظرية كلاهما أداة لتحقيق هدف نرجوه
واى أداة تصلح لذلك فهي حق وواجب وخير او ان
الغاية تبرر الوسيلة وتسددها ... أيا كانت هذه
الوسيلة . والفكرة مثلبا مثل الطعام تكون مقبولة
ومستساغة ومفيدة ونافعة لحياتنا . « فنحن في هذا
العالم نجد بعض الاطعمة ليست مقبولة فقط من حيث
مذاقها بل ومفيدة كذلك لاسناننا ومعدتنا . وكذلك بعض
الافكار قد لا تكون مقبولة ومستساغة فقط لانها تدغم

جعة في مستقبل السياسي . إذ طعن جيمس أن من الخير أن تحكم على الفعل على أساس نتائجه وليس على أساس مذهبي . وتعلمت من جيمس كذلك الإنسان بالعمل والإرادة المصونة للحياة والحرب وهي الأفكار التي تدين لها الفاشية بنصيب كبير مما حققته من نجاح ... » (دالف بارفون بيرى - ولیم جیمس ص ٢١٧) .

هل لنا أن نقول بمد ذلك أن البرجماتية تؤمن حقاً بحرية الاعتقاد فيما يريد الفرد أو الجماعة أن تعتقد فيه . هل من حق الزوج في أمريكا أن يعتقدوا في أنهم مساوون للبيض ولهم أن يجالسهم ؟ هل من حق الشعوب العربية أن تعتقد في أي نظام اجتماعي يحقق لها الخير والأمن والرخاء وتقرر مصيرها كما تشاء ؟ هل من حق شعب فيتنام أن يعتقد في أنه صاحب السيادة على أرضه ؟ أن التطبيق العملي للفلسفة الأمريكية البرجماتية متمثلاً في مصائب شيكاغو التي تقتل الزوج قبله والأسطول السادس الذي يحصى إسرائيل ضد العرب وطلقات المدافع في فيتنام كلها تعجب بأن الفلسفة البرجماتية تؤمن بإرادة القوة وأن الدولة كما قال بيرس من حقها أن تستخدم كل ما تملك من سلطة ووسائل البطش لأرغام الأفراد والشعوب على الاعتقاد فيما تعتقد فيه السلطة الحاكمة الأمريكية والامتثال لأوامر الجنس الأبيض . إنها الفلسفة التي تعتقد في أن القوة هي صانعة الحق .

شوقي جلال



الحقيقة وإذا ما تهيأت لنا هذه الشروط فإن الخلاص سيصبح حقيقة واقعة ... ومن حقك أن تفسر كلمة الخلاص كما يحلو لك وبأي طريقة تشاء وأن تجعل منها كلمة واسعة مطاطة يمكن تطبيقها على أشياء كثيرة . (جيمس البرجماتية - ص ١٨٥) .

وعكسا تكشف البرجماتية القناع عن وجهها كلفسة لا مبدئية لا أخلاقية . فليس لمة مبادئ ثابتة ومعايير أخلاقية محددة أو مقيدة أو نظرية أو قانون على ... لا شيء غير المنفعة وحدها وبأي وسيلة . « أولى بالفكر البرجماتي أن يدير ظهره في أصرار وعناد لكل القضايا القبلية والمجردات والمبادئ الثابتة والمذاهب المتلفة والمطقات وعليه أن يبنى فقط بالنتائج الملموسة والعمل والقوة » . (جيمس - البرجماتية - ص ٥٥) .

وسبق أن تحدثت الشرع البرجماتي أوليفر ونيل هولز عن أخلاقيات البرجماتية في حفل فداء حيث قال : « البهجة والواجب كلاهما عندي شيء واحد . والى لأصرف بأن الحديث عن الضيرية والأناية حديث غير واقعي ... أن غاية الحياة هي الحياة ذاتها . والحياة فعل وعمل واستخدام البره لكل قوته . واستخدام القوة إلى أقصى درجاتها هو عين البهجة والواجب لذلك فإنها الهدف الذي يبرر ذاته . وإذا كانت الحياة غاية في ذاتها فإن السؤال الوحيد الذي نسأله لأنفسنا عما إذا كانت الحياة جذيرة بأن نحياها هو هل لدينا منها ما يكفي » . (دالف بارفون بيرى : ولیم جیمس ص ٢١٦) .

ولقد وجدت الفاشية في الفلسفة البرجماتية ضالتها المنسودة كلفسة لا ديمقراطية تدعو إلى سيادة القوة . وكما استفاد قادة الفاشية من فلسفة إرادة القوة التي قال بها فردريك نيتشه كذلك فقد اترف موسوليني بغسل الفلسفة البرجماتية طيه حين قال في حديث له في أبريل ١٩٢٦ : « لقد سحرتني أفكار كل من جورج سوبيل وفردريك نيتشه متعماً كنت في العشرين من عمري ، ودعمت أفكارهما عناصر الفداء للديمقراطية التي جملت طيه . وألهدتني برجماتية ولیم جيمس فائدة

في العدد القادم

الصهيونية حركة سياسية

وليست عقيدة دينية

فرويد وأسطورة الشعب المختار

فؤاد محمد شيل



كتب لهم أن يسودوا العالم بأسره لأنهم - كما يدعون - منحدرون من صلب إبراهيم عليه السلام، الذي عقد الرب معه ومع نسله - بالتالي - عهداً ينفلدون بمقتضاه أوامره تعالى ويمنحهم مقابل ذلك الأرض المقدسة وسيادة العالم .

الخط بين الديانة والقومية

وانبنى على إيمان اليهود بأنهم وحدهم شعب الله المختار ، أن استحال قيام اليهودية بدور العقيدة العالمية التي تهدى الناس سواد السبيل . فكان ان تحجرت العقيدة اليهودية .

ادرك الشعب اليهودى مكانة سامية وقتما اعتنق فكرة الوحدانية الجلييلة ، في حين كانت الشعوب المحيطة به غارقة في غياهب الشرك والضلال . وبلغ أوج استنارته الدينية في عصر الأنبياء . وكان مدركاً لكنزه الروحي الثمين فخوراً به ، يضحى في سبيله بكل مرتخص وغال ويبدل حياته للحفاظ عليه .

لكن هذا الشعب قد تحول عن عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد الى عبادة ذاته الفاتية . فلقد اعتبر السمو الروحي الذي بلغه ، امتيازاً خلعه الرب عليه وحده بموجب عهد أبدي يجعل منه شعبه المختار . وهكذا ضل اليهود فتردوا في خطأ مميت . وانحرف بهم احتضانهم صفة شعب الله المختار الى العقم الفكري . فلقد بات اليهود يؤمنون بأن الله قد



● لقد ضحى اليهود برسالة مجيدة تمثل في هدابة البشرية الى السبيل الحق ، لكفالة غاية زائلة تتبلور في الحفاظ على ذاتيتهم ، وهكذا خلطوا بين الديانة والقومية .

● يظن فرويد من مناقشة اسم موسى الى القول بأن موسى محرر اليهود من دناء المصريين وبطهم ومقهم شريعتهم وناموسهم ، لم يكن يهوديا بل كان مصريا صميا ! .

النفسية اليهودية حتى أصبحت جزءا لا يتجزأ من الديانة اليهودية بحيث أنها تصبح والصمد سواء أن جردت منها . ولا يمكن التبشير بالديانة اليهودية بين الشعوب الأخرى ؛ ذلك لأن الشعب المختار محدود بنسل ابراهيم وحده . ويعرف كاتب يهودي التشويية بأنها ترابط بين افراد يقومون بتجربة في علاقتهم بالله الذي اختارهم لتحقيق رسالة خاصة لا يعلمها سواه. ولقد طلع العلامة الكبير سيجموند فرويد على العالم خلال عام ١٩٢٧ بدراسة خطيرة عن قواعد الديانة اليهودية نشرتها مجلة « ايماجو » (Imago) لا يزال لها صداها البعيد ، لا سيما بعد نشر القسم الثالث منها بعد وفاة فرويد بفترة طويلة . والدراسة التي قدمها فرويد للعالم طريفة الى ابعاد حدود الطرافة .

وبالأحرى ؛ ضحى اليهود برسالة مجيدة تتمثل في هدابة البشرية الى السبيل الحق ، لكفالة غاية زائلة تتبلور في الحفاظ على ذاتيتهم ؛ وهكذا خلطوا بين الديانة والقومية .

فلقد خشي أجيال اليهود أن تضع مقوماتهم الثقافية في خضم حياتهم مع الأمم الأخرى التي لا تؤمن بالوحدانية ، وأن يحطم الاضطهاد معنوياتهم ، فيردوا عن ديانتهم ؛ فأوحوا اليهم بأنهم رسل الله الواحد الحق على الأرض وأن ما يكابدهونه في حياتهم عقاب على خطاياهم ، لكن الله سيفقر تلك الخطايا بعد فترة من المكابدة والمعاناة حتى يتمكن خلالها شعور النادم في قلوبهم . ومناطق غفران الخطايا العودة الى أرض فلسطين وتمكينهم من رقاب بقية شعوب العالم . وتغلغل فكرة الشعب المختار في اعماق

فكرة التوحيد السامية

وها هنا يتساءل فرويد : **إذا كان موسى مصريا وإذا كان المصريون على عهده يعبدون آلهة كثيرة من الكائنات المولدة ، فما هو مصدر فكرة التوحيد السامية التي اعتنقها اليهود بفصل موسى ؟**

يمكن رد فرويد في الخطوط التالية :

١ - أصبحت مصر لأول مرة خلال حكم الأسرة الثامنة عشرة دولة عالمية . وفي عام ١٣٧٥ قبل الميلاد تولى شؤنها فرعون شاب عرف في بداية حكمه باسم « امنحوتب الرابع » ، وآلى هذا الملك المستنير على نفسه أن يرغم رعاياه على اعتناق عقيدة دينية جديدة تجاق على طول الخط تقاليدهم العتيقة وتتناقى تماما مع عاداتهم المتوارثة . كانت العقيدة الجديدة توحيدا مطلقا ، وتمتيز أول محاولة من نوعها في تاريخ العالم بأسره . وسيطرت على سياسة الملك الجديد نزعة عدم التسامح الديني مع خصوم عقيدته الجديدة : نزعة لم بألفها العالم في عهد اعتناق الأوثان والأرباب المتعددة ، لكنه قد ألفها في عهد اعتناق آديان التوحيد . ولم يطل الأمر بحكم امنحوتب الرابع سوى سبعة عشر عاما قام بعض على وفاته عام ١٣٥٨ قبل الميلاد سوى القليل حتى زالت عقيدته الدينية وقضى عليها قضاء مبرما . وحاول خلفوه إزالة اسمه وتحريم ذكره .

٢ - وإذا كان لكل شيء جديد جذور سابقة ، فإنه يتأتى أرجاع أصل التوحيد المصري الى فترة أبعد كثيرا من عهد امنحوتب الرابع (أي اخناتون) . ففي معبد الكهنة

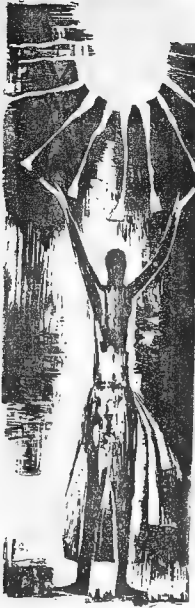
ولا شبهة في أن العنوان الإسرائيلي الحالي يشير الكثير من المسائل التي تتصل بالمردون سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر . إذ تسير القائمين على الحكم في إسرائيل نزعة عدوانية ضارية ، هي بدورها صدى إيمان مزيف عميق الجذور بأن اليهود شعب الله المختار . فلقد انبثت عن هذا الإيمان ضرب من الشعوبية الجائرة . ويهدم فرويد في دراسته فكرة شعب الله المختار من أساسها . ويبدأ فرويد كتابه « **موسى والوحدانية** » *Moses and Monotheism*

بقرار أن الأمانة العلمية تفرض عليه الإفصاح عن الحقائق التي اهتدى إليها عن بحث وتمحيص ، وأن كانت شديدة الماراة للشعب اليهودي الذي ينتسب فرويد نفسه إليه ، وأنه لن ينثني عن اظهار الوقائع العلمية التي اسفرت عنها دراسته مصالح قوية مزعومة زائلة .

وأول ما بلغت نظر فرويد - مثلما لفت نظر غيره من الباحثين - اسم **موسى عليه السلام** . فإن الاسم مشتق من اللفظة المصرية القديمة ويعنى « طفل » . ويدخل في كثير من الأسماء المصرية مثل « آمون موسى » ويعنى « آمون وهب طفلا » و « بتاح موسى » أي « بتاح وهب طفلا » و « رع موسى » و « تحوت موسى » . ويخلص فرويد من مناقشته اسم **موسى وما احيط به مولده من أساطير وردت في سفر الخروج للقول بأن موسى مخرد اليهود في رل المصريين وبظلمهم ومانحهم شريعتهم وناموسهم** ، لم يكن يهوديا بل كان مصريا صميميا . لكن عز على اليهود أن يكون بظلمهم القومي اجنيا فاحتلته أساطيرهم الى يهودي وأن كانت التوراة قد اعترفت بأنه قد اكتسب حكمة المصريين بأسرها .

ويؤكد فرويد أن الشعب اليهودي - قبل موسى - كان يعتقد ضريا من العقيدة الدينية بخلو من فكرة الوحدانية الجيدة التي تؤمن بأن الله واحد قادر على كل شيء يسمى عن التصوير والتشكيل . كما كان المصريون - وقتذاك - يؤلهون عددا ضخما من الكائنات تمثل قوى الطبيعة على اختلافها وبخاصة السماء والأرض والشمس والقمر ؛ وكان معظم هذه المعبودات ذا طابع محلي ورثة السكان وقتما كانت البلاد تنقسم الى عدد كبير من الأقاليم ، وكان لكل اقليم طوطم يتخذ معبودا له حيوانا بألفه سكان الاقليم وتقام له طقوس العبادة والمراسم والاحتفالات وتنتح له التماثيل .





بمدينة أون ، وجدت اتجاهات تنحو لتطويع فكرة اله عالى والى توكيد مظاهره الاخلاقية . وكانت الربة « معات » تعتبر ربة الصدق والعدالة ، اخت رع اله الشمس . وكانت لعبادة اله الشمس - بالفعل - مكانة مرموقة فى عهد امنحوتب الثالث والد اخناتون ؛ وقد سعى للحد من طغيان كهنة آمون معبود طيبة فابرز اسم قديم لرب الشمس آتون او آتوم . وفى هذا الدين الاثونى ، وجد امنحوتب الرابع (اى اخناتون) بغيته .

٣ - اخذت احوال مصر السياسية فى هذا الحين تؤثر على العقيدة الدينية المصرية تأثيرا حاسما . فبفضل انتصارات تحتمس الثالث العظيم غدت مصر دولة عالية تضم النوبة فى الجنوب وفلسطين وسوريا وجنابا من بلاد النهرين فى الشمال . واضفت هذه الامبرالية العالمية والتوحيد السياسى تأثير على العقيدة الدينية . واذا كان سلطان فرعون قد بات يمتد وراء حدود مصر الى النوبة وسوريا ، اصبح على الربوبية نفسها ان تنزل عن حدودها الوطنى فيشدد اله المصريين الحديد - كما هو الحال بالنسبة لفرعون - السيد الواحد الاحد ذو السلطان المطلق على العالم الذى امتست آفاقه بفضل الامبرالية المصرية .

٤ - لم ينكر اخناتون قط ولاءه لعقيدة الشمس . وهذا ما تجلى للباحث فى الاثنودتين اللتين ناجى فيهما آتون . فانه يمسح اله الشمس باعتباره موجد جميع الكائنات الحية وحافظها فى مصر وخارجها على السواء . وذلك فى حمية لم تحدث قبل ذلك ووردت بعد انتضاء مئات السنين فى الاناشيد التى ملىح بها اليهود ربه « يهوه » . ولم يقتصر الحال باخناتون على تنبؤ المذهل بتلك الحقيقة العلمية المتصلة بتأثير اشعة الشمس على الكائنات بأسرها ؛ فشمع ما يشي عن انه لم يعبد الشمس ككائن مادى ، لكنه عبد القوى التى تتبدى طاقتها فى اشعة الشمس . اى ان اخناتون قد اله القوة التى جعلت من الشمس طاقة مادية تحس جميع الكائنات بتأثيراتها ، واستعار اسم « آتون » من المعتقدات المصرية القديمة للتدليل على ذلك الكائن الالهى الواحد الاحد ذو السلطان المطلق على الكون بأسره الموجود فى كل مكان ولا شريك له فى سلطانه . ومصدقا لهذا الراى ذكر فى عدة مواضع من نصوصه « انت الاله الواحد » و « انت الاله ولا شريك لك » .

ويولى فرويد فى بحثه عناية فائقة لموضوع الختان . ويختلف هنا اختلافا يتنا مع ما ذكرته التوراة التى ترجع الختان الى أن الرب امر ابراهيم عليه السلام أن يختن كجزء من العهد الذى تم بينه وبين الرب . كما تذكر التوراة ان الرب غضب على موسى لاهماله أن يختن . فاسرعت زوجته وختنته . وهذا قول ظاهر الخطأ : ذلك لان الختان - كما يذكر هيرودوتس وكما اسفرت عنه دراسة الموميات المصرية - عرفه المصريون قبل عهد الاسرات نفسها اى قبل دخول اليهود مصر بالآلاف السنين . وكان المصريون وحدهم دون بقية شعوب العالم بأسره يحسون عملية الختان . فكان موسى - بحكم مصريته

ولكن ما الذى دفع موسى للتبشير ببقيدة
التوحيد بين اليهود ؟

ارتداد اليهود عن الوحدانية

مناطق اجابة فرويد ان اخناتون الملك قد باعد
بينه وبين شعبه ، وكانت دعوته الدينية عاملا
اساسيا في تدمير ملكه التاسع . فكان ان نبتت
عند موسى ذى الطبيعة الجياشة بالعزم والنشاط
(ويجعل منه فرويد امرا خطيرا من امراء البيت
الملك المصرى) فكرة الاستعاضة عن الامبراطورية
المنهارة والشعب الجاحد لرسالة التوحيد ،
باسميراطورية جديدة وبشعب جديد يمنحهما
العقيدة الجديدة التى لفظتها مصر وعزفت عن
اعتناقها . ولعل موسى - فى رأيه - احسد
حكام الاقاليم المصرية المجاورة للحدود ،
فكان عليهما باحوال القبائل السامية التى كانت
تستوطن تلك الاقاليم او تحول فى ربوعها .
ومن هذه القبائل اختار شعبه الحديد ، فانصلت
بينه وبينها اواصر الالفة والود فاقام من نفسه
زعيمًا عليها ، ثم قادها للخروج من مصر . بيد
انه - اى فرويد - ينادى برأى يتناقض مع
التوراة اذ يقول بخروج اليهود من مصر سلميا
استنادا على نفوذه ، ولأن احوال مصر وقتذاك
قد سهلت خروجهم دون مشقة . ويعين تاريخ
الخروج بين عامي ١٢٥٨ و ١٢٥٠ قبل الميلاد ،
اى عقب وفاة اخناتون وقبل تولي حور محب
العرش وما تلا ذلك من استقرار احوال البلاد .

كما يقرر فرويد - قد ألزم اليهود باعتناق عادة
يجريها المصريون ، وههدف من وراء ذلك ان
يساوى بين اليهود والمصريين فى عادة انفراد
الاخيرين بها دون بقية العالم وكانوا يحسون
- بفضلها - انهم اسمى من الاجناس الأخرى .
والحق ؛ اصبح اليهود يميزون انفسهم عن بقية
الاجناس باحتفاظهم بعادة الختان ، واصبحت
تحول دون ذوبانهم فى المجتمعات الأخرى أثناء
ترحالهم وتجوائلهم . وما كان احبار اليهود
ليمتزقوا بالاصل المصرى لمادة الختان ، ففى
هذا الاعتراف اضعاف لفكرة شعب الله المختار ،
فادعوا فى التوراة ان الختان التزام فرضه الرب
على شعبه المختار بموجب عهد ارجعوه الى
النبي ابراهيم .

ولمة مظهر آخر لفكرة التسامى عن بقية
الشعوب والعزوف عن الاختلاط بها اقتبسه
اليهود من مصر وقد ذكره هيرودوتس فى
تاريخه « كان المصريون من جميع النواحي اتقى
شعوب العالم ، كما يختلفون عنهم بمزاولة عادة
الختان والايمان بنجاسة الخنزير وتحريم
لحمه ولمسه لاتصال ذلك بأسطورة تقبول ان
رب الشر (ست) قد تنكر فى شكل خنزير
وهاجم الرب حور . ولما كانت الشعوب الأخرى
تأكل لحم الخنزير ، امتنع المصريون نساء ورجالا
من مصافحة الأجانب او تقبلهم او استخدام
ادوات مطبخهم خشية ان تكون قد تلوثت بلحم
خنزير . وبفضل هذا التحصر اختلاط المصريين
بالاجانب فى صور ضيقة للغاية » .



العقيدة الآتونية . وينفى فرويد - من ثم - فكرة التوراة القائلة بانتشاء اللاويين الى قبيلة ليفي . ويعزز رأيه بما ذكرته التوراة عن انتشاء موسى نفسه الى قبيلة اللاويين فإدغام قد تبين - وفقا لرأيه - أن موسى مصرى قح ، فلا بد وأن يكون اللاويون بدوهم مصريين ، وبخاصة أن اللاويين كانوا يتسمون بأسماء مصرية بحثة دون غيرهم من اليهود الذين خرجوا مع موسى .

وفي قانس - كما يقرر فرويد - اجتمع الفريقان : الأقلية المصرية (المصريون الإفحاح اى اللاويون واليهود المتمصرون) والغالبية من القبائل البدوية التى انضمت اليهم . وهناك قبل الجيسع اسم « ياهوى » الاله البركاني معبود منطقة فى شمال شبه الجزيرة العربية على أن يعل محل آتون (أو أدواني) وأن يكون ربا عالميا مثل آتون . وكان موسى - كما يدعى فرويد - قد مات وبرجع قتل اليهود غير المصريين له قبل مؤتمر قانس بأكثر من مائة عام . وسعى المجتمعون لاستئصال كل شيء يربطهم بمصر . فكان أن ربطوا بين موسى وذلك الكواثر الذى أنشأ ديانة ياهوى فاطلقوا عليه اسم موسى السامرى . الا أنهم - تحت تأثير اليهود المصريين - قد احتفظوا بفريضة الختان وأن أنكروا أصلها المصرى وأرجع مؤلفو التوراة - كما ذكرنا - أصلها الى عهد بين إبراهيم وربه تمييزا لنسله عن بقية اقوام العالم بحسبانه شعب الله المختار .

ويصف فرويد ادعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار بأنه خرافة مطلقة . ويقرر بأن تلك حالة لا نظير لها على الإطلاق في تاريخ العقائد الدينية . ففي الحالات الأخرى ؛ يندمج الشعب ومعبوده اندماجا تاما منذ البداية ، وفي حالات أخرى يتحول شعب الى عبادة معبوده ؛ أى يختار الناس معبودهم . ولم يحدث قط - والحالة هذه - أن اختار الهه عابديه . فالمنطق يفرض علينا أن نقرر أن موسى قد جعل من اليهود شعبه ، أى شعبه المختار بعدما تبين له عزوف المصريين من الوحدانية .

لكن ما الذى فعله اليهود بموسى ؟

يجيب فرويد عن هذا السؤال بنظرية خطيرة استقفاها هو وغيره من الباحثين الغربيين من دراسة الكتب المقدسة اليهودية ومن استقصاء التلويح الدينى . ومدار النظرية أن موسى لاقى مصر اخناتون . فلقد عجز شعب موسى اليهودى عن احتميل فكرة دينية ذات طابع روحاني رفيع ، مثلما عجز بالثل شعب الاسرة

ويستبعد فرويد تماما فكرة استئصال تأثير عقيدة آتون - بسد وفتة اخناتون - بما تحصله العقيدة بين ثنائياها من ايمان صادق باله واحد أحد فرد صمد . فهو يجزم بأن جامعة « أون » الدينية قد حافظت على عقيدة التوحيد بعد وفاة اخناتون بمدة اجيال . ويعترف فرويد بأن احبار اليهود قد احاطوا موسى بالكثير من الأساطير ، وحاكوا حوله على مر الأجيال الروايات الخيالية الأمر الذى أسبغ الغموض على تلك الشخصية الغلة كما تروى التوراة سيرتها .

ويعرض فرويد لموضوع ارتداد اليهود عن الوحدانية فيقول بأن أخلاطا من القبائل المستوطنة الأرضى الواقعة بين مصر وكنعان قد انضمت الى اليهود بعد خروجهم من مصر . وكانت تطلق عليه « ياهوى » وبذلك أصبح كائنا تطلق شمال شبه الجزيرة العربية تعبد ما يطلق عليه الشعب اليهودى يتكون من عنصرين أساسيين : عنصر مصرى التربة والعقيدة ، وعنصر بدوى من شمال شبه جزيرة العرب . وهذا ما ظهر أثره فيما بعد من انقسام مملكة داوود وسليمان الى مملكتين : اسرائيل واليهودية . وكان عدد اليهود المصريين أقل من عدد من انضموا اليهم من أبناء القبائل الأخرى ، لكنهم بحكم توطئهم الطويل بمصر أسسوا ثقافة بما لا يقاس . ويرجح فرويد أن يكون اللاويون - وكانوا أدنى اليهود المصريين الى قلب موسى - مصريين أقحاما من أتباعه من بقايا معتنقى



أحد فرد صمد يزدى الطقوس الوثنية بما تفرضه من تضحيات بشرية ، يتطلب الإله الواحد من أتباعه الإيمان الصادق به والانغمار في الحقيقة والمصادلة (أى ما يعبر عنه بكلمة معات المصرية القديمة) . وكلت جهود أنبياء بنى إسرائيل بالتوفيق في نهاية المطاف فاستعاد المعتقد القديم سلطانه وأصبح المحتوى الدائم للديانة اليهودية .

ويعزو فرويد أنه تبين التأثير المصرى في الديانة اليهودية من تلك المسحة الشاعرية التي تلون الفكرة الإلهية سواء ما اتصل منها بـ « ياهوى » أو منافسه (الوهيم) ففي هذه المسحة تتجلى طبيعة الديانة الموسوية ؛ فما كان « ياهوى » في الأصل سوى وثن لا يفرق عن الأوثان التي كانت تتعبد لها القبائل والشعوب المجاورة لليهود ، وكان كل منها يتخذ وثنه الأثير رمزاً بحارب تحت لوائه أعداءه . ولم تفرق طبيعة ياهوى في جوهرها عن طبيعة تلك الأوثان إلى أن اصطنع بالصبغة الموسوية المصرية الأصل . وظلت القبائل اليهودية تعترف باللهة قبائل كنعان وموآب وآمالك وغيرها من القبائل . وليس أدل على صحة نظرية تأثير ديانة آتون على التوحيد اليهودى مما أظهرته الاكتشاف الأثرية من وجود جالية يهودية بجزيرة الفنتين بأسوان كانت تتعبد - قبل أنبعث ديانة آتون - لوثن يدعى « ياهو » كما تنص على مرسوم مؤنث أطلقت عليه اسم « آتات - ياهو » .

خرافة الشنب المختار

ويعزو فرويد ارتداد اليهود من الوحدانية وإبشارهم باعتناق عقيدة « ياهوى » إلى طابع تلك العقيدة المسكرى . إذ كان الإله بركانيًا فظاً غضوباً ميالاً إلى التدمير . وكانوا هم مقدمين على غزو فلسطين والفنك بسكانها الأصليين للحلول محلهم . فكان أحد صدقوا عن عبادة آتون لما تنصف به - كما تنصف صاحبها اختاتون - من وداعة ورقة وإبشار السلام والتبشير بالمحبة والوثام بين الشعوب ، لا سيما أن ظهوره - أى آتون - جاء في عصر التسم باستقرار أوضاع الإمبراطورية المصرية وانتفاء الحاجة للروح العسكرية بالتالى . لكن اخذت نزعة « ياهوى » التدميرية وطابعه العنف الأصلي يتلاشيان تدريجياً متخذاً صفات رب

الثامنة عشرة المصرى عن احتمالها . وكلنت النتيجة واضحة في الحالين : وتجلت في تمرد الناس على العقيدة الدينية التي فرضت عليهم رغم ارادتهم . ولكن بينما صير الشنب المصرى المنحصر على حكم فرعون لتقديسهم شخصه إلى أن مات ، ناز اليهود المتوحشون - وفقاً لتعبير فرويد - على موسى وقتلوه . وبينى حكمه هذا على قصة آتية في سيناء ؛ إذ ترمز في نظره إلى سلسلة من تمرد اليهود على حكم موسى ، ويبلغ التمرد ذروته بعبادتهم المجلل الذهبى وبقتل موسى وتحطيمه الواح الشريعة .

وأتى على اليهود بعد ذلك حين من الدهر ندموا على فعلتهم الوحشية وحاولوا نسيانها . وحدث ذلك - كما يقول فرويد - عند اجتماع اليهود في قادس في تاريخ يقع قبل عام ١٢١٥ قبل الميلاد أى في أواخر عصر الفرعون مرتباتح ابن رمسيس الثانى ، وقبل استقرار أحوال مصر في عصر حورمحب أخير ملوك الأسرة الثامنة عشرة ، أى في تاريخ قريب من عام ١٢٥٠ قبل الميلاد .

ذلك لأنه عوضاً عن « آتون » ذى الصفات الوديمة والخلق الكريم الذى ينفر من العنف في شتى صوره وينشد السلام ، حل مكانه إله يصفه فرويد بأنه : عنيف ، غضوب ، ضيق الأفق القتلى ، محب لسفك الدماء ؛ وهذا أتباعه بأن يمنحهم أرضاً تفيض لبناً وعسلاً باغتصابها من سكانها الأصليين بحد السيف . ولم تكن ديانة « ياهوى » في بداية أمرها ديانة توحيد كاملة ؛ فلقد اعترف ياهوى بالآلهة الأخرى ولكن على أساس أنه أقواهم . وهذه فكرة تجافى فكرة موسى ذات الطابع الروحاني السامى عن الإله : فهو إله واحد أحد يشمل سلطانه الكون بأسره ، قوى رحيم ، يطالب عابديه بأن ينشدوا الحق والصدق ويتبدوا السحر والأساطير والكهانة .

ولقد جهد اللاويون - أتباع موسى ومواطنوه من المصريين - في العمل على انتصار رب موسى وإحلاله محل ياهوى الإله البركاني الأصل . ففي غضون السنوات الطوال التي تلت مؤتمر قادس ؛ عملوا على استعادة شريعة موسى وتطويرها والحفاظ على المتون المقدسة والزمام الشعب اليهودى بمراجعة طقوس العبادة الماثورة عن موسى . وقد تأثرت بتعاليمهم وأخلاقهم جعمرة من مثقفى اليهود (من غير اللاويين) تأثروا بدورهم على التبشير بالمذهب الموسوى ذلك المذهب الذى يستند على وجود إله واحد

اطلقوا عليها المسيح تتولى تحقيق حلمي المرتجى:
كفالة الخلاص للشعب اليهودي . ويمكن
 الخلاص في اخضاع العالم لسلطانهم . فالخلاص
 مادي الطابع وينصرف الى اليهود وحدهم
 دون بقية شعوب العالم . وبتأهض هذا مبادئ
 المسيحية والاسلام بما تبشران به من الخلاص
 للمؤمنين جميعا من جميع العناصر والشعوب .
 ولا شبهة في ان العدوان الصهيوني الحالي
 الذي ينشئ عن تآصل الشر في نفوس الصهاينة
 يوحى الى الباحثين بان طريقا كبيرا من اليهود
 قد أضلهم الشيطان فارتدوا - من جديد -
 عن الوحدة والايمان بالله الواحد الأحد
 الفرد الصمد : ارتدوا لعبادة « ياهوي » الرب
 البركاني سفالك الدماء ، وأصبحت فكرة شعب
 الله المختار التي قصد بها - في الأصل -
 الحفاظ على ذاتية المؤمنين بعيدا الوحدة
 الجليل من الضياع بين الأمم الوثنية : أداة
 للعدوان والتدمير .

فؤاد محمد شبل

موسى القديم محتفظة بالذات بطابعه كاله الكون
 بأسره يهيمن على أقطار الأرض كلها وعلى كافة
 الشعوب . يسد أن انتقال الوحدة من
 المصريين الى اليهود قد سلك - كما يقرر
 فرويد - سبيلا تجلّى في فكرة جديدة مدارها
 أن اليهود وقد أصبحوا المؤمنين به دون بقية
 الشعوب - شعب المختار - يتلقون وحدهم
 بركاته ونوابه .

**وما كان ايمان اليهود بانهم شعب الله
 المختار ليتواءم مع ما حفل به تاريخهم من
 اخلاق ومكائبات** . فكان ان أبتعث أجيالهم
 من أعماق شعور الشعب عقدة الذنب ففسروا
 - بالتالي - ما يمر به الشعب اليهودي من
 آراء بأنه تكفير عن ذلك الذنب وإن تلك ارادته
 تعالى الى أن يأتي الوقت الذي يحفظون فيه
 برصائهم تعالى كشعب الله المختار . وما هم
 - في الواقع - كما يقول فرويد - الا شعب
 موسى المختار . وتطور ايمانهم بعقيدة الشعب
 المختار الى الايمان بفكرة ظهور شخصية الهية

يضم معرض « عمر الجزار »

الذي يقام في متحف غاليريا أكثر من
 ١٣٠ فنانا ممن يحاولون بجهودهم
 المتواصلة أن يقدموا لنا فكرة عامة
 عن هذا الفن في هذا النصف الثاني
 من القرن العشرين . والفكرة التي
 نخرج بها من هذا المعرض هي أن فن
 الجزار الذي نشأ في هذا الوقت
 تقريبا قد أثر بدون شك على الذوق
 الجماهيري العام ، بل وعلى الحساسية
 العامة .

ويتعتبر الجزار موسيقى شعبية
 مبدعة ، وقد كان منذ بدايته تجديدا
 لثنا نتج عن الانفعال الجياش والمأطفة
 المتدفقة ، وهو يستند في الأعم الأغلب
 على الموسيقى واللحن مستغنيا بذلك
 عن الموضوع .

هذا ويتغير موضوع الموسيقى
 من الأمور الجارية في تصوير الرسم
 وذلك من طريق أسلوب تفكيك التكيب
 أو من طريق أسلوب الأشكال المبنية
 أو المركبة ، وبصورة عامة يمكن القول
 بأن فن الجزار صاحب جميع أعمال
 الفن الحديث سواء في تخطيط
 الأشكال التقليدية أو في وضع رؤية
 جديدة من العالم .

عصر الرسم والجاز

بيكاسو

جرى



لُفِي

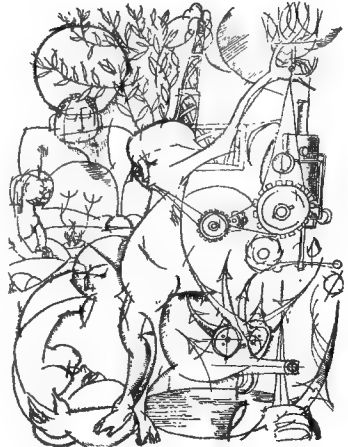
فكر اقتصادي

رأسمالية القرن العشرين

الامبريالية اطي مراحل الرأسمالية

منسد مطلع القرن كانت الرأسمالية قد استكملت
طورها الى مرحلة الامبريالية ، وهي المرحلة التي تتأولها
لُفِي في كتابه « الامبريالية اطي مراحل الرأسمالية » .
وقد أوجز لُفِي القسما الرئيسة لهذه المرحلة على
النحو التالي :

- ١ - تركيز ومركزة الانتاج ورأس المال الى درجة عالية
للفاية تنتهي آخر الأمر الى نشوء الاحتكارات التي تلعب
دورا حاسما في الحياة الاقتصادية .
- ٢ - اندماج رأس المال المعرق ورأس المال الصناعي ،
ونشوء الأوليجاركية المالية على أساس من هذا الاندماج .
- ٣ - تصدير رأس المال الى المستعمرات .
- ٤ - تشكيل الكارتلات الدولية التي تتوزع خيرات
العالم فيما بينها .
- ٥ - تقسيم الصالم كله تقسيما اقليميا فيما بين
الدول الرأسمالية الكبرى .



بعض عناصر هذا الغال مستمدة
من الكتاب الذى يحمل نفس العنوان
للكاتب الاشتراكي المعروف يوجين
فارجا ، كما أن بعضا آخر مستمد من
مراجع أخرى . كذلك أخذت من
الدوريات الأسبوعية والشهيرة لتغطية
الفترة الأخيرة من هيمنة النظام
الراسمالي .



أحمد فؤاد بيلع

وصاحب هذا النمو في القوة السياسية والاقتصادية
للراسمالية ، نمو في حركة الطبقة العاملة بحيث أصبحت
أكثر قدرة والفعل تنظيمية ، وبحيث ازداد الصراع احتداما
بين العمل ورأس المال . وفي هذا الصراع انحاز الزعماء
الاصلاحيون للاشتراكية الديمقراطية الى جانب اعداء
الثورة بصوة أكثر سفورا من ذي قبل .

وتتميز راسمالية القرن العشرين بأزمة عامة طاحنة
بدأت جرائبها في الظهور مع بداية القرن ، وظلت هذه
الأزمة تتفاوت في حدتها ، وإن كان اتجاهها العام قد سار
في صعود مستمر .

ولقد كان اندلاع الحرب العالمية الأولى جسيدا حيا
لهذه الأزمة ، غير أن خيانة زعماء الدولة الثانية ، قادة
الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، كشفت عن مسد
استئمداد القوى الرئيسية للطبقة العاملة الدولية
للاستجابة لتحدى الحرب ولاستخدام الأزمة الاقتصادية
والسياسية التي أسفرت عنها لتحريك جماهير الشعب

بهدف أن توزيع المستعمرات بالصورة التي كان عليها
منذ بداية القرن كان ثمرة تطور تاريخي طويل ، ولم يكن
يتفق مع التوازن السائد بين الدول في ذلك الوقت .
فبريطانيا كانت تجمع بين يديها أكثر من نصف المناطق
المستعمرة ، في حين أن ألمانيا والولايات المتحدة اللتين
أخذتا تتفوقان عليها اقتصاديا لم تكن لديهما أية ممتلكات
استعمارية . ومن ثم بدأت حروب استعمارية في أرجاء
متفرقة من العالم تستهدف إعادة توزيع المستعمرات .
ومهدت هذه الحروب ، جنبا الى جنب مع استمرار
التطور غير المستوي للدول الراسمالية ، الطريق أمام
الحرب العالمية الأولى .

وكانت سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى فترة
تقدم علمي وتكنيكي واقتصادي كبير ، وتحققت في اثنتائها
أعلى معدلات النمو في الانتاج الراسمالي العالي في
القرن العشرين (٥ ٪ سنويا في المتوسط) . ولكنه كان
تطورا غير مستوي الى حد كبير .

في أدوارها الجنينية . أما بعد الثورة فقد اضيف تناقض رابع الى هذه التناقضات الثلاث اصبح فيما بعد هو **التناقض الاساسي في الوضع الدولي ، وهو التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية .**

التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية

وفيما قبل الثورة كان هذا النزاع بين الدول الامبريالية التنافسة ، حول المستعمرات والأسواق ومصادر المواد الأولية ومجالات الاستثمار الجزي لراس المال ، هو الذي يحكم السياسة الدولية ، وكان هو طابع العلاقات الدولية التي أدت الى الحرب العالمية الاولى .

أما بعد الثورة فقد تعدد هذا النزاع نتيجة لظهور التناقض الاساسي الجديد ، اذ توزعت الدول الامبريالية بين اتجاهين مختلفين : اتجاه التجمع في مواجهة الاشتراكية (حروب التدخل ومساعدة لوكازنو وإعادة بناء قوة ألمانيا العسكرية وسياسة ميونيخ الخ) ، واتجاه ازدياد تناقض المصالح بأساليب تتعارض مع كيان الجبهة الامبريالية المتآلفة المادية للاشتراكية (معاهدة رابالو ، الطوفان المعادي لهنر في أثناء الحرب العالمية الثانية ، الخ) .

وكان من بين الثغرات الهامة التي تعرضت لها الرأسمالية بعد الحرب العالمية الاولى أيضا انخفاض معدل نمو الانتاج (الى اقل من ٢٠ سنويا في المتوسط) ، وحتى هذا المعدل الاقل كان محصورا في السنوات العشر التي أعقبت الحرب ، وكان بسبب اتساع السوق والطلب المؤجل المخارم ومتطلبات التعمير . وانتهى هذا الرواج المحدود بأزمة فائض انتاج شديدة العمق طويلة الأمد اتمكنت آلتها على كل من الزراعة والصناعة وترتبت عليها بطالة مزمنة واسعة النطاق وازدياد عدد من يعملون في من غير انتاجية بأكثر من زيادة عدد من يعملون في من انتاجية . وكاد يقضي على قاعدة الذهب واستفحل التضخم وانخفضت قيم العملات وتدعمت ظاهرة الطغلية في العالم الرأسمالي .

ومهدت الحرب لتفريعات عميقة في ترتيب القوى في الصالمة الرأسمالي ، اذ فتحت الامبراطورية النمساوية الهنفسارية الى عدد من الدول الصغيرة ، وثلاثت الامبراطورية العثمانية ، وفقدت ألمانيا مستعمراتها . وزاد التطور غير المستوي للبسلاد الرأسمالية من عبق هذا الاتجاه ، فقدت بريطانيا موقعها بوصفها كبرى دول العالم ، واحتلت الولايات المتحدة مكانها بعد أن خرجت من الحرب - على عكس الدول الأوروبية - أكثر غنى واشد بأسا ، وأصبحت فرنسا أقوى دولة برية في أوروبا .

والاسراع باسقاط الحكم الرأسمالي . ففي مشية الحرب رفضت هذه الأحزاب تحليل الحرب باعتبارها حرب نهب استعماري ينبغي تحويلها الى حروب أهلية لتحطيم النظام الرأسمالي الاستعماري في بلادها ، وولفت الى جانب بورجوازيات بلادها في حربيها من أجل امادة تقسيم المستعمرات وتوسيع رقعة ممتلكاتها الاستعمارية . كما كانت هذه الأحزاب السبب الرئيسي في ضياع المكاسب والامتيازات التي انتزعتها العمال من البورجوازية في أثناء الأزمة الثورية التي أعقبت الحرب . فقد قسموا حركة الطبقة العاملة أحزابا ونقابات وتعاونوا مع البورجوازية على شل فاعليتها .

وقبل نهاية الحرب وقع الحدث التاريخي الكبير .

وهو **التملاع ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى والاطاحة بالحكومة القيصرية في روسيا في عام ١٩١٧ .** وكان هذا الحدث عاملا جديدا تماما في الوقت الذي هز دعائم النظام الرأسمالي وأمد القوى المناهضة له على النطاق العالمي بلخيرة هائلة ، وقررت عليه اشتعال الحركة الثورية في كل مكان واشتداد ساعد حركات التحرر الوطني في المستعمرات . وبعد أن كانت هذه الحركات جزءا من الحركة الديمقراطية العامة أصبحت جزءا من الثورة الاشتراكية العالمية .

واستجيمت البورجوازية قواها لمواجهة الخطر والمحافظة على النظام ، ونجحت في الاطاحة بالحكومات الثورية في بلفاريا وهنغاريا وفي القضاء على الأزمة الثورية فيها بمسد الحرب ، وان كانت قد وفقت مازجة أمام الحكومة الاشتراكية في روسيا على الرغم من تدخلها الملح من الخارج ومساندتها لقوى الثورة المضادة في الداخل .

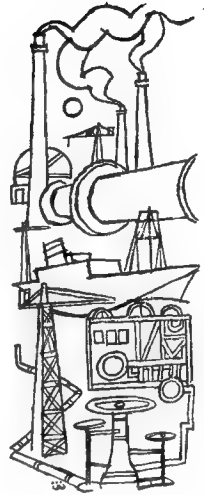
كل ذلك أدت ثورة أكتوبر الى أحداث تغيير في توازن الموقف الدولي وإلى تفريعات أخرى عميقة . فقبل الثورة كان التناقض الرئيسي الفعالي على التناقض المالي هو التناقض فيما بين الدول الامبريالية التنافسة المتمكة في صراع لا يهدأ من أجل امادة تقسيم العالم ، وإلى جانبه التناقض داخل كل بلد على حدة بين الرأسمالية والطبقة العاملة والتناقض داخل الامبراطوريات الاستعمارية بين الامبريالية وقوات التحرر الوطني التي كانت ما تزال



بينها افتعال الإجراءات لتهدئة الجماهير الساخطة على نحو ما فعلت في أعقاب الحرب العالمية الأولى .

وترتب على الطلب المؤجسل الترامم ، التخلف من الحرب ، على سلع الإنتاج و سلع الاستهلاك المعمرة ، نمو سريع في الإنتاج وتوسع مؤقت في السوق الرأسمالية وعدم ظهور أزمة فائض إنتاج في العالم الرأسمالي حتى عام ١٩٥٦ - ٧ . وبلغ معدل الزيادة في الإنتاج في عام ١٩٥٦ ضعف ما كان عليه قبل الحرب . بيد أن هذا المعدل أخذ في الانخفاض فيما بعد ، وعادت الطبيعة الدورية للإنتاج الرأسمالي ، التي هي من أهم خصائصه ، فظهرت من جديد بأجلى صورها . وكانت هناك زيادة مستمرة في صادرات الولايات المتحدة على وارداتها ، وهو وضع يجعل من استمراره لفترة طويلة مع قوانين النظام الرأسمالي ، وترتب عليه خلق مشكلة ندرة الدولار وانقسام السوق الرأسمالية العالمية الى مناطق للمعامل المختلفة . واضطرت الدول الرأسمالية الأخرى الى تقليل استيرادها من السلع الأمريكية وإلى الدخول في منافسة حامية مع الولايات المتحدة في السوق العالمية .

وقد انتهت الحرب العالمية الثانية بأن أصبحت الولايات المتحدة الدولة الرئيسية الوحيدة في العالم الرأسمالي . وفي مجال العلاقات الدولية أدى هذا التفوق الساحق للامبريالية الأمريكية الى السباح الطريق أمام العناصر الأكثر رجعية وهذوية بين الامبرياليين الأمريكيين للسعي من أجل اقرار سيطرة أمريكا على العالم وتهديد البلاد الاشتراكية ومواصلة حروب القرصنة ضد البلاد التي تتنافس من أجل تحريرها الوطني (فيتنام وكوبا وسان دومينجو والكونغو والشرق الأوسط الخ) ، كما نتج من هذه المصيرب ، كما يقول فيكتور بيرفوف في كتابه « الامبريالية الأمريكية » ، توازن جديد في القوى بلغ الاستعمار الأمريكي بفضل تلك المرحلة التي عجز من بلوغها عقب الحرب العالمية الأولى : أفضى مرحلة القيام بمحاولة لاستعمار أوروبا . وهكذا بدأت دول ستريت مشرات اللابيين من الدولارات لتحويل هذه المحاولة ، وقدمتها في شكل قروض وعبات لبلدان أوروبا الرأسمالية . وانتظمت الأساليب التي أثبتت الانفاطات المالية المقنونة مع بعض الدول الأوروبية كل على حدة ، ومبدأ « ترومان في اليونان وتركيا ، ومشروع مارشال الذي يستغرق أوروبا بكاملها وينطوي على اتفاق أكثر من ١٥ مليار دولار ، وحظف الألفظي . وكان لهذه البرامج كلها مجموعة واحدة من الأهداف : السيطرة على أوروبا اقتصاديا وسياسيا و الاستيلاء على المستعمرات الأوروبية و أعداد القواعد العسكرية للحرب ضد الحسكر الاشتراكي .



وفي سنوات الحرب العالمية الثانية والسنوات التي تلتها ازدادت الأزمة الحادة للرأسمالية عمقا ووضوحا إذ تتميز هذه المرحلة بضعف الامبريالية وازدهار الاشتراكية وتكوين النظام الاشتراكي العالمي . وذلك حصيلة تناقض ساما ما كان الامبرياليون يتوقعونه من هذه الحرب . فقد تلاشت أحلام البورجوازية الألمانية في حكم القارة الأوروبية وغزو « مجال حيوي » لألمانيا يمتد حتى الأودال ، كما بدأت بالفشل محاولات ساسة الغرب لتوجيه عدوان الامبريالية الألمانية نحو الاتحاد السوفيتي بأمل انصاف كل من ألمانيا والاتحاد السوفيتي . ولبت أن التناقضات الداخلية في صفوف الامبريالية كانت أقوى - وربما آخر مرة في التاريخ - من التناقضات بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي . وبعد الحرب انتصرت الاشتراكية في بلدان شرقي أوروبا وانتسبت الأحزاب الشيوعية في بلدان غربي أوروبا قوة وشعبية هائلتين . وفلقت بريطانيا والولايات المتحدة هذه القوة المتزايدة بكل الطرق الممكنة ، ومن



ويعمد فيكتور في هذا الكتاب المزايا الهائلة ومعدلات الأرباح الأسطورية التي تحصل عليها مجموعة الشركات الأمريكية الكبيرة من اشتداد النعمة العسكرية في البلاد ، وما استطاعت أن تتوصل اليه بشكل مؤقت ، بفضل هذه النعمة الثرية ، من تخفيف لحة البطالة وزيادة العمالة وبث الرعب بين الجماهير ، كما يمسد المراقيل التي تفرضها هذه النعمة العسكرية أمام نمو الاقتصاد الأمريكي الى جانب ما تشكله من تهديد للسلام العالمي . **لهؤلاء الذين لهم مصالح ثابتة في صناعة السلاح يؤلفون داخل الولايات المتحدة الركيزة الأساسية للمعارضة العازمة لأي شكل من أشكال نوع السلاح ولاية محاولة لتخفيف حدة الاعتماد للحرب .**

ويؤكد ذلك دكتور پول أ . باران في كتابه « **الاقتصاد السيلفي والتنمية** » ، فيقول ، « وهكذا فإن استقرار الرأسمالية الاحتكارية لم يلبث الى حد كبير . فهي بمجرد أن ابتاع سياسة لمالة كاملة واسيلة وتقدم اقتصادي أسيل ، وباضطرابها للإحجام من الاستثمار الانانجي ، وكذلك من التوسيع المنتظم للاستهلاك ، يتعين عليها أن تعتمد في الأساس على الاتفاق العربي من أجل صيانة الرخاء والعمالة المالية التي تستند اليها في الحصول على كل من الأرباح والتأييد الشعبي . ومع ذلك فإن مثل هذا المسلك ، بينما يخلق ما يشبه « **رخاء للجميع** » يرقى الى حد التهديد المستمر للغايب الاقتصادي للأمة ، ولا يؤدي الى أي تحسن في الدخل الحقيقي للشعب » .

ويمكن القول أنه مع بداية الستينيات اطلقت معدلات النمو في التضخم في كل من القيا القريبية وفرنسا وإيطاليا وبريطانيا ، وإن التوازن قد عاد الى الاستقرار بصورة مؤقتة بين الطاقة الصناعية للولايات المتحدة والطاقة الصناعية لبلدان غربي أوروبا ، وإن حدة منافسة البضائع المصنوعة في أوروبا قد بدأت في التضاؤل . كما يمكن أن يقال إن الجهد المدائي لبلدان غربي أوروبا في صرامها ضد حلفاء ما وراء البحار قد استنفد بدرجة

ولقد بدأت سيطرة الاستعمار الأمريكي السياسية على أوروبا الغربية خلال الحرب العالمية الثانية . وبينما كانت مهمة الجيوش السوفيتية في بلدان أوروبا الشرقية هي تمكين القوى المناوئة للاستعمار من انزال المقاب بين صلاوتها مع الفزاة الفاشست ومن اقرار الحكم الديمقراطي بالبلاد ، فإن مهمة الجيوش البريطانية الأمريكية كانت الحيلولة دون تحرير البلدان التي احتلتها . فمعدت الى تجريد قوى المقاومة الشعبية من السلاح ، وحملت معها قوات كانت الحكومات الرجعية المهاجرة قد جمعتها وزودتها بالسلاح ، بل وتعاونت في جميع المناطق التي احتلتها مع جبهة السياسيين والرأسماليين الرجعيين ودفعتم الى مراكز السلطة والحكم . ورافق ذلك صراع بين الاستثمارين البريطانيين والأمريكي للسيطرة على أوروبا ، وهو صراع كانت فيه كفة الاستثمار البريطاني الأضعف شأنها هي الفاسرة .

ولم يزلت معظم سنوات ما بعد الحرب بسرعة معدل نمو الاقتصاديات اليابان وكذلك اقتصاديات غربي أوروبا وبخاصة ألمانيا الغربية التي كثر التحديث عنها بوصفها « **العجزة الاقتصادية** » . وتربط على ذلك تحول تدريجي في توازن القوى في المسكر الامبريالي وضعف نسبي لتفوذ الولايات المتحدة الاقتصادي والسياسي . وكان لهذه التحولات آثارها البعيدة المدى . فقد حفزت الاحتكارات الأمريكية للسعى الى تحسين مواقعها التنافسية ، فشرعت في عام ١٩٦٠ في الأسراع بتجديد اتاجها وتوسيع نطاق اتاجها العلمية وزيادة التسهيلات الائتمانية الممنوحة للبلاد الأجنبية لريادة مشترياتها من الولايات المتحدة . وتسمى الدوائر الرأسمالية الحاكمة في الولايات المتحدة ، كما يقول فيكتور بولو في كتابه « **النزعة العسكرية والصناعة** » ، الى أن تجد لها متنفسا في صبح الاقتصاد ، بل والحياة الاجتماعية بأسرها ، بالصناعة العسكرية ، والى امتصاص الطاقة الانتاجية الفائضة في صناعات الحرب . وسبيلها الى ذلك زيادة حدة التوتر الدولي واشغال الحروب المحلية في كل مكان ومقاومة أي اتجاه نحو نوع السلاح . وهكذا نجد الثروات القومية التي يخلقها الشعب العامل تستخدم بصورة متزايدة في صنع الأسلحة بأكبر مما تستخدم في تحسين حياة الشعب ، وهكذا نرى الولايات المتحدة تخصص أكثر من ثلاثة أرباع نفقات ميزانيتها القيدالية ، سواء بطريق مباشر أو غير مباشر ، للأغراض العسكرية ، الأمر الذي يفرم البلاد الأخرى على أن تلقى أموالا ضخمة على تعيين دفعها .

كبيرة (وإن كان هذا الجهد قد عاد إلى الظهور أخيراً بقوة متجددة من جانب فرنسا) ، ومع ذلك استمر كل من الجانبين يحاول نفس مراكز الجانب الآخر . وادت الأسباب التي أسفرت عن هذا الوضع إلى قيام ست دول أوروبية في عام ١٩٥٧ ، وفي مقدمتها ألمانيا الغربية وفرنسا ، بتكوين السوق الأوروبية المشتركة ، وإلى تركيز جهودها في خلق نوع من « السوق الداخلية » فيما بينها خالية من الحواجز الجمركية . وساعدت هذه السوق كثيراً على تركيز رأس المال والإنتاج وعلى خفض التكاليف ورفع الكفاءة التنافسية للشركات وزيادة الصعوبة أمام البلدان الخارجة على السوق في التصدير إلى داخل السوق . وفي عام ١٩٥٩ دخلت دول أوروبية أخرى ، وفي مقدمتها بريطانيا ، على هذا الوضع بتكوين مجموعتها الخاصة - الاتحاد الأوروبي للتجارة الحرة - لواجهة السوق المشتركة . ويلوح الآن بين المجموعتين صراع عنيد ، ويرداد الصراع حدة كلما خضعت دول إحدى المجموعتين الرسوم الجمركية فيما بينها . وتشد وطأة هذا الصراع على بريطانيا عما بعد آخر ، الأمر الذي يفسر تقدمها باستمرار بطلب عضوية السوق .

ولقد ترتب على تجمد النظام الاشتراكي العالمي ، وتقديم الاشتراكية لمعدلات لا نظير لها في تنمية القوى الانتاجية والثقافية ، إلى زيادة عمق الأزمة المألمة للنظام الرأسمالي ، وإلى أن أصبحت سياسة المداء للشعوية حجر الزاوية في السياسة الخارجية للإمبريالية ، والمداء للشعوية مفهوم يخشن الجوانب الأساسية في سياسة وأيدولوجية الإمبريالية المعاصرة ، وهو السلاح الأيديولوجي والسياسي الرئيسي للرجعية العالمية . ولقد سبق استخدام هذه السياسة ، قبل الحرب العالمية الثانية وفي أثنائها ، كدعاية أيديولوجية لحود برلين - روما - طوكيو ، وهي الآن السار الذي تستخدمه الولايات المتحدة لإخفاء الطبيعة الحقيقية لسياستها الخارجية .

ويعد الحرب العالمية الثانية اكتملت حركة التحرر الوطني في المستعمرات قوة ساحقة جرافة استطاعت تقويض دهائم النظام الاستعماري وتحقيق الاستقلال السياسي للأطبية الساحقة من البلاد المستعمرة . وتحاول هذه البلاد الآن الوقوف على قدميها وتدعيم استقلالها الاقتصادي وتنمية اقتصادها القومي المستقل . وفي هذا الصدد تبرز معاني البلاد المتخلفة حديثاً الاستقلال لمقاومة ضاربة من جانب الدول الاستعمارية . يقول بول إ. بفران في كتابه السابق الإشارة إليه :

« وتصبح مقاومة الدول الإمبريالية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في المناطق المستعمرة والتابعة أكثر عنفا عندما تمبر التطلعات الشعبية في التحرر القومي والاجتماعي عن نفسها في حركة ثورية ، تهدد بما لها من صلات دولية وبما تتمتع به من تأييد دولي ، بالأطاحة بكل النظام الاقتصادي والاجتماعي للرأسمالية والإمبريالية » .



ملاحم الرأسمالية المعاصرة

ويمكن أن يقال من رأسمالية اليوم أنها تشترك في معظم صفاتها مع الرأسمالية التي عرفت في مطلع القرن . كذلك يمكن أن يقال من الوضع الفعلي اليوم أنه أقرب إلى المجتمع النظري القائم على طبقتين - البروجوازية والبروليتاريا الذي افترض ماركس وجوده تنقطة بدء في تطيله ، منه إلى الرأسمالية التي كانت موجودة فعلاً أيام ماركس . كما أن قوانين النظام الرأسمالي ما زالت كما هي لم يطرأ عليها

تغير ، وذلك على الرغم مما يورده أعداء التطور من صور كثيرة للنظرية القائلة باختلاف رأسمالية اليوم من رأسمالية القرن التاسع عشر . فتركز رأس المال من طريق تركامه وتمرزده ، والزيادة النسبية في عنصر رأس المال الثابت ، وزيادة انتاجية العمل ومعدلات الاستغلال ، والأزمات الاقتصادية والمنافسة وفوضى الإنتاج ، الخ..... هذه كلها ظلت في جوهرها على حالها لم تتغير ، كذلك لم يطرأ تغيير جوهري على العلاقات الطبقية في المجتمع الرأسمالي .

ومع ذلك يمكن أن يقال في الوقت نفسه انه قد حدث تغيرات اقتصادية هامة . فمن ناحية أدى عمل القوانين الاقتصادية الداخلية الى تحويل بعض التغيرات الكمية الى تغيرات كمية ، ومن ناحية أخرى انبثقت ظواهر جديدة . وفي مقدمة هذه التغيرات والظواهر :

١ - بلغ تركيز الانتاج وتركز رأس المال في أيدي الاحتكارات وازدياد القصر الفاتحة أمامها لاستخدام رأسمال الآخرين إيماءا هائلة ، بحيث أصبح يمكن لشركتين احتكاريتين أو ثلاث أن تتحكم في فرع كامل من فروع الصناعة . وترتب على ذلك أن أصبح التنافس بين الطبقة الاجتماعية للانتاج وبين الشكل الرأسمالي الفردي للملكية أكثر حدة من ذي قبل . وقد حدث تطور رأسمالية الدولة الاحتكارية بأكمله على أساس هذا التركيز الجبار ، ويمكن القول أن رأسمالية الدولة الاحتكارية التي انبثقت في أثناء الحرب العالمية الأولى قد اكملت تطورها الآن ، ورأسمالية الدولة الاحتكارية حلف مدمم بين قوى الاحتكارات وبين الدولة البورجوازية من أجل : (١) صيانة النظام الرأسمالي في الصراع ضد الحركة الثورية داخل البلاد وضد النظام الاشتراكي العالمي ؛ (ب) قيام الدولة بإعادة توزيع الدخل لصالح رأس المال الاحتكاري مما يؤدي الى توسيع الفجوة بين الاحتكارات والأقسام المالكة الأخرى في المجتمع فيزيد بذلك من مزعتها .

وقد أدى تطور رأسمالية الدولة الاحتكارية الى حدوث تغير في توزيع عبء فائض الإنتاج . فشهد مستهل القرن كانت البورجوازية تتحمل جزءا من الخسائر الناتجة من الأزمة بسبب الهبوط في الأسعار وبسبب الأزمات الاقتصادية وعمليات الإنفلاس . واليوم تقدم الدولة لمساعدة البورجوازية الاحتكارية ، أما عبء الأزمة فيكاد أن تتحملة الجماهير (في شكل بطالة واسعة النطاق طويلة الأمد) ، وتحمله البلاد المتخلفة (في شكل انخفاض أسعار المواد الأولية وتدهور نسب المساكن) ، كما يتحملة القسم الأضعف من البورجوازية غير الاحتكارية .

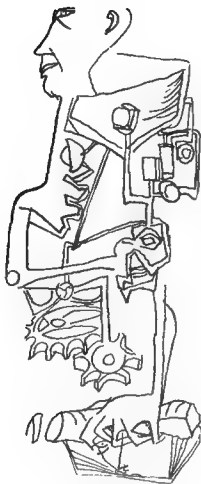
كذلك تتعدد الإجراءات التي تستفيد الاحتكارات من طريقها من إجراءات الدولة ومزاياها : فراء منتجات الاحتكارات بأسعار عالية ؛ تحديد أسعار احتكارية عالية في السوق المحلية بتقييد الاستيراد وفرض رسوم جمركية عالية أو مائة ؛ تقديم إعانات لتصدير منتجات الاحتكارات ؛ تقديم الإعانات والقروض للاحتكارات تحت مختلف الحجج الخ .

٢ - في مستهل القرن كانت هناك تنمية سريعة للغاية للصناعة ، وكان رجال الصناعة في حاجة دائما الى الائتمان الممقن ، وكان جزء كبير من رأس المال الصناعي لا يمتلكه الرأسماليون الذين يستخدمونه بل يأتي من طريق البنوك ، وبدا كانت المشروعات الصناعية خاضعة للبنوك . وقد تغير هذا الوضع وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . فقد كانت الاحتكارات في أثناء الحرب قادرة على أن تتحجر لنفسها احتياطات ضخمة أخذها من أرباحها الاستثنائية ، كما أدى التضخم الى تقوية مواقعها نظر لارتفاع الثمن المباني والآلات ، في حين لم تعد البنوك كثيرا من التضخم ، ويفسر هذا لماذا اتخذ كثيرون من الاقتصاديين نفس موقف كينز الى جانب «التضخم التلقائي» ، في حين كانت المؤسسات المالية تحبذ العملة المستقرة . ومع ذلك فقد أغسلت العلاقات بين البنوك والاحتكارات الصناعية فقد دلالتها بالتدريج لأن مجموعة صغيرة للغاية من عمالقة المال تحقق الآن سيطرتها على كل من البنوك والصناعة .

٣ - أصبحت فروع كثيرة من اقتصاد البلاد الرأسمالية تعاني حالة من الكساد المزمن مثل الفحم والقطن والزراعة الخ . كذلك يلاحظ تفاقم ظاهرة تزايد مسدد العمال المعاطلين ، وأن كانت هذه الظاهرة قد خلت حدة في السنوات الأخيرة بعد اشتداد حدة التوتر الدولي وتوجيه جزء متزايد من الطاقة الإنتاجية في البلاد الرأسمالية نحو صناعات الحرب .

٤ - انتقام السوق الرأسمالية الى كتل اقتصادية ومناطق صلبة على نحو ما ذكرنا فيما سبق . كذلك تفادى حجم هذه السوق بصورة مستمرة . وهنا يقول موريس دب في كتابه « دواست في تطور الرأسمالية » ، أن الزيادة في الاستهلاك وفي فرص الاستثمار المربح أصبحت تتراجع بصورة مزمنة خلف النمو الهائل في القوى الانتاجية .

٥ - التغير الجوهري داخل الطبقات في البلاد الرأسمالية المالية النمو ، للبورجوازية قد قلت عددا ، في حين ازداد حجم الطبقة العاملة . كذلك تضائل الدور الإداري للبورجوازية في الإنتاج تضائلا أكبر بكثير من انخفاض عدد



ميل الفئات الوسطى الى الاقتراب من اليسار على مدى تماسك اليسار نفسه واتحاد صفوفه حول الهدف المشترك .

كذلك أدى التغير التكنيكي السريع الى تغير جوهرى فى تركيب الطبقة العاملة . فالمال المهرة كانوا من قبل العامل الحاسم فى الإنتاج ، وكانوا يقضون مددا طويلا فى تعلم مهتهم ، ولذلك كانت أجورهم أعلى بكثير من أجر العمال غير المهرة . وكانت الارستقراطية العمالية تتكون من العمال المهرة وحدهم . وقد استقطبت اليورجوازية التأثير فى جماهير العمال عن طريق هذا القسم الصغير نسبيا . أما اليوم ، وبسبب التقدم التكنولوجى ، فلم يعد هناك سوى النذر اليسير من العمال المهرة بالبنى القديم للكلمة ، ولذلك تساوت الأجور الى حد كبير . بيد أن ذلك لا يعنى أن الارستقراطية العمالية لم تعد توجد كقوة سياسية . فالارستقراطية العمالية قسم من العمال انفصل عن كتلة الطبقة العاملة ولم يعد يشترك فى نضالها السياسى وتترك لطبيعته الطبقية ، ويحاول بسلوكه

المرادها ، فبعد أن كان جزء كبير من اليورجوازية يلعب دورا نشيطا فى الحياة الاقتصادية كأرباب أعمال ومتقنين ومديرين لشروعاتهم ومهندسين ومخترعين ، يقوم الآن بكل هذه الأعمال تقريبا أشخاص أجراء . وهكذا يتحول جزء متزايد من اليورجوازية من فئات طفيلية ، الى فئات من أصحاب الربرج .

ويقول موريس ديب ، فى كتابه السابق الاشارة اليه ، تعليقاً على ما يؤكد بعض المعلقين من ظهور « طبقة وسطى » جديدة ، أنه صحيح بالتأكيد أن متطلبات الصناعة الحديثة قد سببت زيادة كبيرة فى عدد موظفى المكاتب والفنيين سواء من الناحية العددية أو النسبية ، وأنها قد أعطت لهذه الفئات أهمية كبيرة فى العملية الانتاجية .

وهنا يشير أندرو جرات فى كتابه ، « الاشتراكية والطبقات الوسطى » ، الى أن الماركسية لم تقل ياكتر من أن هناك اتجاهات فى المجتمع الرأسمالى نحو استقطابه الى طبقتين متنازعتين ، والى أنها لم تكن تمنى بذلك وجود طبقتين فقط فى ذلك المجتمع . إذ من الواضح أنه توجد نسبة متزايدة من السكان لا تنتمى الى أى من هاتين الطبقتين الرئيسيتين ، وأن الفواصل الطبقيه ليست واضحة نقيه ، وأن المراحل الوسيطة والانتقالية تسحو كل الحدود الواضحة . ولا يختلف أندرو جرات كثيرا مع ما يعلن دوين وكروسفلاند ، وهما من زعماء حزب العمال ، من « اكتشافه » ، وهو أن فئات وسيطة جديدة تحمل محل اليورجوازية الصغيرة نتيجة لظهور الفنيين والمهنيين ، وأن هذه الفئات تنتمى لوزداد عددا . بيد أنه يعزو انتشار الرأى القائل بتزايد حجم « الطبقات الوسطى » الى الفكرة القائلة بأن الطبقة العاملة تتكون من « عمال يديين » فقط ، فى حين يشكل المستقلون « بلاعمال الحرفية » هذه « الطبقة الوسطى » ، وهى فكرة تفتقر الى كثير من الدقة العلمية ، فليست هناك حدود واضحة بين ما يمكن أن يسمى « عمالا يدوية » وما يمكن أن يسمى « عمالا ذهنية » .

وعلى كل حال فمن المسلم به وجود أقسام وسطى من السكان وأن هذه الأقسام تتزايد عددا ونفوذا كلما تقدم استخدام الأساليب التكنولوجية الحديثة فى الصناعة . وهذه الأقسام تميل فى فترات الانتعاش الى أن تتخلف موقفا سلبيا من أجل الإبقاء على الوضع الراهن الذى يتوقف عليه مستقبل أفرادها ، فى حين تلعب دورا سياسيا مختلفا كلما فى فترات الأزمة : إما من أجل مجتمع اشتراكى جديد أو من أجل مجتمع رجمى متطرف (كما حدث فى ألمانيا فى الثلاثينيات) . ويتوقف

وهي تقوم الآن بنفس الدور الذي كانت تقوم به
الاستقرائية المالية من العمل الماهرة في مطلع القرن .

البورجوازية وجمالها العمال

وتختتم هذا المقال بالحديث عن العوامل المختلفة التي
لميت دورا في حالة امد البورجوازية ولى المحافظة على
نفوذها السياسي والأيدولوجي بين جماهير العمال حتى
الآن . وتعد الاستقرائية المالية في مقدمة هذه العوامل .
فلقد أدت الأرباح العالية الواردة من المستعمرات الى
انبثاق هذه الظاهرة في المجتمعات الرأسمالية ، ولم يمنع
عدم وجود مستعمرات لدى الولايات المتحدة من ظهور
الاستقرائية المالية فيها . فقد وجد رأس المال الأمريكي
داخل أراضيه طرقا ملائمة (وفرة الأراضي الخصبة
وموارد المعادن الفنية وقوة العمل الرخيصة التي يقدمها
المهاجرون) مكنته من أن يحقق أرباحا استثنائية .
وما زال بإمكان البورجوازية في الدول الرأسمالية المالية
النمو بشكل عام ، اعتمادا على الزيادة المستمرة في

وبطريقته في الحياة أن يقلد البورجوازية ، وهي بهذا
المعنى ما تزال موجودة .

ولقد ارتفعت انتاجية العمل ارتفاعا كبيرا ، وأسفر
ذلك عن تغير حاد في توزيع المال الذين تستخدمهم
الصناعات ، فاصبح عدد العمال الانتاجيين لا يزيد كثيرا
على عدد العمال غير الانتاجيين . ويرجع ذلك الى الزيادة
السريعة في عدد المهنيين والموظفين بسبب تفنن جهاز
الدولة واتساع فروع الاقتصاد التي تقدم خدمات يقل
فيها عدد العمال الانتاجيين . كذلك أدى التقدم التكنولوجي
(الاوتومية والأجهزة الالكترونية الخ) الى زيادة اكبر
في عدد العمال غير اليدويين ، وعلى الرغم من أن الألبية
الكبيرة من العمال غير اليدويين من البروليتاريا بطبيعة
الحال ، إلا أن الفئة العليا من الكتيبة في المنشآت الخاصة
تندمج مع الرأسماليين ومع البروقراطيه العليا
في الدولة وتلعب دورا سياسيا هاما . وقد يأسل
أفراد هذه الفئة ، على خلاف عمال المصانع ،
في ان يخلطوا مكانهم في صفوف البورجوازية .

الطبقة العاملة في مصر لها تاريخ

محمد علي في التصنيع ، وأثر رأس
المال في التصنيع والطائفة المعملية في
تلك المرحلة .. لم يستقرى بعض
المنشآت الصناعية التي بُنيت من هذه
المرحلة مثل مصانع الأسلحة والنسيج
وورش الترسانة البحرية وخدمات
مصلحة الري .. حتى ينتهي بنا هذا
المبحث الى الفزى الحقيقى لنشوء
هذه الطبقة .. والذي يكن في تصورها
للقرى الاجتماعية ولصميمها على تحقيق
الثورة الاجتماعية وأسقاط التحالف
الرجسى للانقطاع والرأسمالية باعتباره
حجر عثرة في طريق هذه الثورة .
والكتاب ملهى بالتفصيلات الدقيقة
لنقرا من يوارد العمل الجسام بين عامي
١٨٩٩ و ١٩٠٧ ، ونمرق أشباه

قدم لنا الأستاذ أمين عز الدين
كتابا قريدا في بحثه .. علميا في
منهجه .. شاقا في مصادره .. دقيقا
في نتائجه ، فهو يمرض لنشوء الطبقة
العاملة المصرية خلال قرون بمسدة
حتى مطلع القرن التاسع عشر ،
اذ يركز بحثه على هذا القرن فيتناول
الفلاحين من واقع اللوائح الرسمية ،
ويشرح كيف انتهى الحظر على انتقال
الفلاح من أرض الى أخرى بمسدة
النحول من الانقطاع الى الملكية الخاصة ،
ويشرح كيف تم إلغاء السخرة بمسدة
حفسر قناة السويس ، لم يتناول
الصناع الحرفيين بطوائفهم وأصنافهم
ودور النظام الاحتكاري الذي أدخله

الأولى - فقد استفادت الكنيسة من المحن والام التي تعرضت لها الجماهير في أثناء هذه الحرب ونقلت احزابا جماهيرية أصبحت هي الأحزاب الرئسية في كثير من بلدان غربى أوروبا . ان المسيحية التي كانت في نفساتها دينا للفقراء والمبيد قد أصبحت معظم كتائسها في القرن العشرين ركيزة لرأس المال الاحتكاري . ولا يجب أن حقت الكاثوليكية كل هذا الانتشار بين صفوف البورجوازية الكبيرة في أمريكا - وقد كان جون كيندي أول كاثوليكي ينتخب رئيسا للولايات المتحدة . بيد أن نجاح الكنيسة هذا لم يكن سوى نجاح مؤقت ، فالحزب الكاثوليكي في فرنسا لم يعد بين الأحزاب الكبيرة في ذلك البلد . وفي إيطاليا فقد الحزب الكاثوليكي أغليته المطلقة في البرلمان ، وفي ألمانيا الغربية أصبح حزبا جميعا بصورة سافرة . ورغم ذلك فمما زال للكنيسة الكاثوليكية دورها في بلدان افريقية وآسيا وبخاصة في الهند وفيتنام ، وكذلك في الديمقراطيات الشعبية التي يسكنها كاثوليك (بولندا والمجر) .

أحمد فؤاد بلع

انتاجية العمل على استغلال الشعوب المتخلفة ، وكذا استنادا الى التضخم والأسعار الاحتكارية ، من أن تلبي جزءا من مطالب العمال ومن أن تعمل على تحسين ظروفهم المعيشية دون المساس بجوهر أرباحها .

ولا يقل أهمية الدور الذي لعبته الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في هذا المجال . ولقد تعرضنا من قبل لدورها في عشية الحرب العالمية الأولى وفي أثناء الأزمة الثورية التي أعقبت هذه الحرب . وبعد الحرب العالمية الثانية تمت مرة أخرى تعبئة الزعماء اليمينييين الخونة من الاشتراكيين الديمقراطيين والنقابيين ، وكأولها هذه المرة قد أقسموا داخل معسكرات الاعتقال النازية بالتعاون مع زعماء الطبقة العاملة المخلصين ضد البورجوازية ، والذين تعاونوا مع أمثال هؤلاء الزعماء بالفعل داخل حركات المقاومة ضد الاحتلال النازي .

وبعد الحرب العالمية الثانية برز دور الكنيسة ، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية ، في المحافظة على النظام الرأسمالي ، وذلك على خلاف الوضع بعد الحرب العالمية

الدولة مثل المجالس المحلية ومجالس المديرات ومجلس شورى القوانين والجمعية المصومية والجمعية التشريعية .. الخ .. ذلك لأن أساس عضويتها .. كانت تقتصر له الدولة ملكية عقارية لكل من يتقدم بالترشيح لمصوبتها .. الأمر الذي حتم على أفراد هذه الطبقة أن يمتنقوا الفكر الاشتراكي لتدعيم ارتباطهم بفلسات الشعب التي تشاركتها في قاعدة اندام الملكية ، ومن ثم كانت تشريعات الدولة العمالية هي من قبيل التدخل الذي ترفضه الطبقة العمالية ولا تستجيب له .

إبناء الطبقة العاملة نتيجة الفلاحين مع خفض الأجور وتوفير العمال .. ومن ثم استفطت مشكلة البطالة وما نجم عنها من عنف ومظاهرات شارفت بداية ثورة ١٩١٩ . فنلص بذلك أول تطبيق لصدارة الطبقة العاملة لثورة الشعب . ثم يقصد المؤلف فصلا آخرًا للدولة والطبقة العاملة وما كان بينهما من تناقض في العلاقات وما كان مرجع هذا التناقض الذي يتطرق الى حد التصارع في أكثر الأحيان .. ما كان مرجعه الا لوجود الاحتلال .. حقوة خارجية - الذي يزيد الهوة بين القوانين الأصلية .. حتى سارت الطبقة العمالية في منزل من مؤسسات

من التنظيم والنشاط الوطني المستقل بين عامي ١٩٠٧ و ١٩١٤ على أيدي عمال الموانئ والترام ، ويضع الكتاب أيدينا على مواقف السلطة ومقوماتها لهذه التشكيلات ، كذلك يطلتنا على بعض التنازلات من هذه السلطة لتحذلة أو تبيع تلك الحركات الطليعية ، ومن ثم نحس مدى التضحيات التي هانما قادة الحركات العمالية في مطلع هذا القرن ، وبدلوها من طيب خاطر بإصرار على تحقيق الإنجازات العمالية في مصر .. ولذلك يدخل بنا الكاتب الى معمة الحرب العالمية الأولى ، وما أستتبعها من اعلان الأحكام العرفية والحماية البريطانية .. فمباشرة في تلك الحقبة نشند وطأة الحياة على

... شاعر الا التزام



● حياته التزام واع وشريف بقضايا الحرية والتقدم في موطنه ولى الوطن العربي كله ، وأشعاره تعبر دالغ ومجيد عن مسألة القترابه من اجل شرف الكلمة ومسئولية الفنان .

● وان الجديد حقا في شعر هذا الشاعر هو تطويع الشعر لحركة الحياة المعاصرة ، وتوحيده لخدمة قضايا العصر ، وتهديفه بحيث يصبح سلاحا في مواجهة قوى الشر والظلم وكل ما هو مضاد للحياة .

● اذا كان لابد للشعر لكي يكون دعوة أن يحتضن قضية ويبلغ رسالة ، فلا بد له لكي لا يصبح دعاية الا يقع في حسوة الطغرافية والهيمنة .



والاغتراب

جلال العشري

ع . البياتي

وجه الشاعر المتوزم

فبعد الوهاب البياتي ليس شاعرا ..
اي شاعر ؛ اعنى ليس واحدا من هؤلاء الشعراء
الذين يحتفلون بشكل الفكرة ورئين العبارة
والبحث عن تفعيلات عروضية جديدة ، على
الرغم من وقوفه على رأس حركة التجديد
في الشعر الحديث ، وانما هو من أولئك الشعراء
التوار الذين كفروا بان يقل الأدب والفن مجرد
صدى للمجتمع والحياة ، وآمنوا . بوجوب أن
يصبح الأدب قائما لحركة المجتمع والفن رائدا
لدفعة الحياة . فقد اتقضى الزمن الذي كان
ينظر فيه الى الأدباء والفنانين على أنهم جماعة
من الهائمين على أوجههم ، او المنطوين على
انفسهم ، او المجترين لأحلامهم والأهم الخاصة ،
او الباكين لضياهم وخيبة آمالهم في الحياة ،
وجاء الوقت لكي يلتزم الأدباء والفنانون بمعارك
شعبهم وقضايا عصرهم ومصير الانسانية
كلها .

ما بين «الصلاب الحلاج» و «محنة أبي
الملاء» في « سفر الفقر والثورة » ، وبين « ثورة
الغيام » في « الذي يأتي ولا يأتي » تكمن رحلة
فنية وفكرية طويلة قطعها الشاعر عبد الوهاب
البياتي عبر التاريخ والزمن .. عبر الانسان
والوطن .. عبر الالتزام والاغتراب .. الالتزام
بأنيل القضايا ، وأشرفها ، والاغتراب في سبيل
التحرر بكافة أبعاده ، والتقدم بشئ صوره ،
والسلام بكل معانيه .. التحرر السياسي
والاجتماعي والاقتصادي ، والتقدم العلمي
والثقافي والحضاري ، والسلام للفرد والوطن
ولجموعة الشعوب .

واذا جاز لنا ان نلخص رسالة هذا الشاعر
العراقي الموطن .. العربي الوطن .. الانساني
الكلمات . لاستطعنا ان نجدها في كلمتين :
الوطن والانسان ، فحياته التزام واع وشريف
بقضايا الحرية والتقدم في موطنه وفي الوطن
العربي كله ، وأشعاره تعبير رائع ومجيد عن
ماساة اغترابه من أجل شرف الكلمة ومسئولية
الفنان .

مواجهه قوى الشر والتعلم وكل ما هو مضاد للحياة .

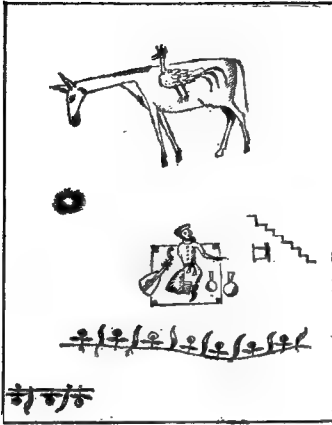
وبمقدار ما يحرص البياني على الوفاء بمضمون العمل الشعري ، يحرص في الوقت ذاته على الوفاء بفتية الشعر ؛ فإذا كان لابد للشعر لكي يكون « دعوة » أن يحتضن قضية ويبلغ رسالة ، فلا بد له لكيلا يصبح « دعاية » ألا يقع في هوة الخطائية والمباشرة ، ومن هنا كانت معالجة البياني لموضوعاته الشعرية معالجة غير تقريرية تتسم بالوحدة العضوية من ناحية، وبالصورة اللواقعية من ناحية أخرى ، هذا فضلا عن معالجته الواقع بما هو فوق الواقع .. بتوظيف الرمز ، وتخصيص الأسطورة ، واستدعاء شخصيات من جوف التاريخ .

والحقيقة أن شاعرا البياني قد وفق توفيقا كبيرا في أن تكون له لفظة الخاصة في التعبير سواء في موسيقى ألفاظه ، أو في مفردات شعره ، أو في صوره الجزئية ورؤاه العامة . فشعره يتميز بتعدد الصور الجزئية المتناثرة التي تتكامل فيما بينها لتعطي الانطباع الكلي العام ، كما يتميز باللمسة السريعة واللمحة القافزة والاقتراف من لغة الحديث اليومي مما يضيف عليه تدفقا وجوية يعمقان إحساسه الدرامي بالحياة ، ثم هو يتميز بمد هذا وذاك بظاهرة التعميم الشعري التي هي في جوهرها ارتفاع من الوقائع الجزئية على مستوى الفكر ، أو ارتفاع بالرؤية البصرية الى مستوى الاستبصار ، وأخيرا يتميز شعره بالأحالة المتبادلة بين الملموك الحسي والمعنى الذهني أو بين « العرض » المحسوس و « الجوهر » المتصور ؛ فعلى الرغم مما في شعره من صور حسية ظاهرة إلا أن وراء هذا الظاهر معاني كلية مجردة ، ورموزا أكثر شمولاً وأعماق دالة ، وتجارب مريرة قاسية .. تجارب انسان ذكي حساس أحس دفة الوطن فعلى فيه ، وأحس مسرارة الاغتراب فعبر عنه بل وعاش فيه ، ولكنه كان أفضل من غيره لأنه استطاع أكثر من غيره أن يعتمر من مرارة التجربة رحيقا بقاتت به في نضاله البطولي من أجل قضايا الحرية والسلام .. حرية الوطن وسلام الانسان .. فالشاعر على الأمانة هو القادر على تحرير وطنه حتى ولو كان خارج الوطن .. وهو القادر على مناصرة قضية الانسان ، حتى ولو كان يمسكها عن أهله .. بعيدا عن زوجته .. بعيدا عن أولاده ..

من هنا لا من هناك كان التزام البياني بواقع مجتمعه وما يوجع به من معارك وتضطرب فيه من مذهبيات ، ومن هنا أيضا كان تفضيله الأدب أو الفن القسايد على الأدب أو الفن الصدى ، ومن هنا أخيرا كان ارتكازه في أشعاره على منطق المصير وحاجات البيئة ومطالب الانسان المعاصر .

وهكذا جاء شعر البياني في شكله ومضمونه تعبيرا أصيلا ومعاصرا عن تجربة خاضها وانفعال كابده وواقع عاشه وعاناه .. فلم تكن لورته على شكل الشعر التقليدي مجرد خروج على أوزان الخليل ، أو مجازاة لشعر الجديد ، وإنما هي في صميمها مضمون جديد اختار شكله الجديد ؛ فلم يكن يمكن لأحاسيس الشاعر المتصارعة ورؤاه المتداخلة ومواقفه المليئة بصيحات الرفض والاحتجاج ، ومباراته التي يصطك بعضها ببعض حتى تكاد تطرف من فوق سطح الورق .. لم يكن يمكن لهذه الرؤى الرافضة الثائرة أن يطعمها قالب الشعر التقليدي .. ذلك القالب الرخامي الأملس الذي يقضي على كل نتوء أو انفعال ولا يتسع للمواقف الفكرية الجديدة والصور الشعرية الجديدة التي يتألف منها عالم الشاعر الجديد، لهذا كان البياني في طلبه من حاولوا البحث عن شكل شعري جديد يفي بتطلعات الشاعر المعاصر فيعطيه حرية أوسع في التعبير ، وحركة أعرض في التصوير ، ويخفف من القيود الشكلية التي تصوق إحساسه بالجمال وتمثل إعجابه بالإنشاء .

على أنه إذا كان البياني من أبرز الشعراء الذين سارعوا الى تقبل الشكل الجديد ، فهو في الوقت نفسه من أبرز الشعراء الذين عملوا على تعميقه وتأصيله حتى لا يصبح شيئا منبثا عديم الجذور ، فليست لورته على الشعر التقليدي في تكسر أوزانه بمقدار ما هي في توزيع تلك الأوزان ، ثم في توزيع القافية ثم فيما هو أهم من هذا وذاك وأعنى به « مضمون » الشعر .. فالشعر الجديد عند البياني ليس هو شعر التفعيلة الواحدة ، ولا هو الشعر غير المقفى ، لأن الأوزان القديمة مرعية في شعره ، كما أن أغلب أشعاره تكاد تتكامل أبياتها وتتظم قوافيها ، وإنما الجديد حقا في شعر هذا الشاعر هو تطويع الشعر لحركة الحياة المعاصرة ، وتوظيفه لخدمة قضايا العصر ، وتهديفه بحيث يصبح سلاحا في



أو الترحال ، ولا حتى إلى الفقر أو البطالة
لو سوء الطالع ، وإنما هي غربة جذرية
شاملة لا تقف عند مجرد الرفض لوضع من
أوضاع المجتمع ، أو السخط على جانب من
جوانب الحياة ، لأنها تمتد لتشمل الحياة ذاتها
من حيث هي معطى كلى عام ..

فالوجودى مغترب لأن ذاته الحقيقية
ضاعت منه في زحام الحياة اليومية ، ولم يعد
يشعر بالآنا بل أصبح يشعر بالآنا ، **والآنا منتمى**
مغترب لأن حضارته الروحية دأستها عجالات
المجتمع الصناعى التكنولوجى ، ولم تصد
نتائج أعماله ملكا له بل تجاوزته وأصبحت
شيئا آخر غيره ، **والمتأففى** مغترب لأنه لم يعد
يتعرف على نفسه لا في عمله ولا في الآخر ،
مما جملة يسقط ذاته على أنه تصويره موضوعا
مطلق القدرة والقوة فإذا به يتحول إلى قوة
موضوعية غريبة على الإنسان .. **فهؤلاء جميعا**
غرباء يعيشون في عالم غريب .. عالم يناسبهم
ويناسبونه **المعاند** .. عالم لم يعد لهم فيه هدف
ولا غاية لأنه لم يعد عالمهم على الإطلاق .

وجوهر المشكلة عند هؤلاء جميعا أن العمل
الذى يقوم به الإنسان بدلا من أن يشبع حاجاته
الإنسانية ، وبدلا من أن يكون وسيلة لتحقيق

وهكذا يخطئ من يتناول شعر البياتى
كشكل من غير أن ينظر إليه كمضمون ؛ فثمة
وحدة عضوية بين قالب شعره وقواه بعثت
تنبع خصائصه الشعرية من تجاربه الحية
وآخراته الوجدية ؛ **أو كما سبق أن قلت أن**
الانتماء والغتراب كوسيلة والوطن والإنسان
كغاية هذه جميعا هي الجهات الأصلية الأربع
في عالم عبد الوهاب البياتى .

وجه الشاعر المغترب

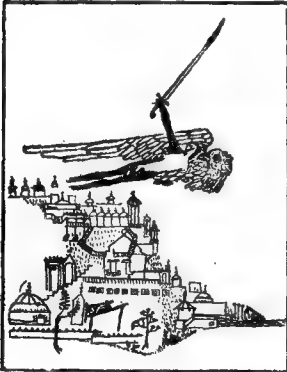
على هذا النحو وبهذا المعنى يمكن التوفيق
بين التزام شاعرنا بقضايا وطنه وإنسان
عصره ، واغترابه في نفس الوقت عن أرض هذا
الوطن فضلا عن أحاسه بمعنى النفى وتجربة
الضياع . فالاغتراب في حياة البياتى وشعره
ليس هو **الاغتراب الوجدى** الذى نجده
عند أديب مثل **البياتى** ، ولا هو **الاغتراب**
الحضارى الذى نطالعه عند كاتب مثل **كولن**
ويلسون ، ولا هو **الاغتراب المتأففى**
الذى نلقاه عند الشاعر **ت . س . البوت** .
فغربة الواحد من هؤلاء ليست غربة جزئية
أو موضعية يرجع سببها إلى العزلة أو النفى

ومن عتات الطريق وميضاً وناراً ، ومن الكلمة التي طلع شرفها في الطين سلاحاً لمواجهة العدو إيجاباً وسلباً :

فاستقضى يا صخرة في الصدر ، يا رمحا بلا سنن

يا كلمات خضبت بالدم ، يا ناراً بلا دخان ولتسكني ضفادع السلطان

والذي نخلص اليه من هذا كله هو ان غربة البياني في حياته وشعره ، غربة جزئية عابرة لها ظروفها السياسية والاجتماعية التي بزوالها تزول غربة الشاعر وليست غربة وجودية شاملة ترفض الحياة في ذاتها ومن حيث هي حياة . فالشاعر العربي يرفض وضعا معينا من اوضاع المجتمع وحالة بعينها من حالات الحياة دون ان يعنى هذا فراره من المجتمع او تشاؤمه من الحياة . وهذا هو المعنى الذي ذهب اليه الفيلسوف الالماني هيجل في معرض تفرقه بين الاغتراب من حيث هو ظاهرة تاريخية ترجع الى ظروف مرحلية كالظلم والاستبداد وفقدان الحرية ، وهي ظروف اذا زالت زالت معها ظاهرة الاغتراب ، وبين الاغتراب من حيث هو ظاهرة انتولوجية تخرج فيها افعال الانسان عن ذاته بحيث تصبح وكأنها غريبة عنه ، وهذا النوع من الاغتراب لا يمكن للانسان ان يقهره او يتجاوزه لانه باق ابدا .



التكامل النفسي والتكامل الاجتماعي ، وبدلاً من ان يكون سبيلاً لاقامة مجتمع انساني اشتراكي عماده الكفاية والعدل ، اصبح في ظل المجتمع الرأسمالي التكنولوجي الذي تحكمه قوانين العرض والطلب ، أصبح قوة غريبة ومفترقة عن الانسان .

وهنا يقع شقاء الانسان الغربي المعاصر ، ويوقع في الوقت ذاته الخلاف الجذري العميق بينه وبين الانسان العربي في المنطقة العربية ، او بينه وبين البياني كواحد من افراد هذا الانسان ؛ فتجربة الاغتراب التي نستشعرها في شعر هذا الشاعر ، انما هي في صحيحها تجربة تاريخية عابرة نتجت عن ظروف سياسية واجتماعية معينة مر بها وطن الشاعر في اعقاب كثرة فلسطين ، وفي اثناء سيطرة الانظمة الرجعية ، وبعد تأمر قوى الاستعمار فيما عرف . بطف بغداد . . لهذا كله وكثير غيره انطلقت في العالم العربي وعلى اوسع نطاق معركة التحرر الوطني سواء في داخل نفوس الافراد او في داخل صفوف الشعب . انطلقت تهتف بسقوط الرجعية والتبعية والاحلاف ، وتناضل من اجل التقدم والعدالة والحرية .

وكان من الطبيعي بالنسبة لشاعرنا الذي الحساس ان يرى الواقع الاليم امام عينيه فيعلن عليه الثورة ، ويرى المستقبل المأمول بعين خياله فيفتنى له اغنيات الامل والاستبشار ؛ فدواوينه كلها بوجه عام ، ودواينه قبل الاخير « سفر الفقر والثورة » بوجه خاص ، ودواينه الاخير « الذي يأتي ولا يأتي » بوجه اخص ، كلها ثورة على الحكام الطفاة الذين اكوا خبز الحياح ، وشربوا رى المطاش ، واستحبوا بالدم الحى ، وثورة على تجار السياسة وسماسرة الحروب الذين قتلوا الاغنيات وذبحوا الامنيات وانشبو مخابهم في عنق الحياة ، ثم ثورة على اشياء هؤلاء وهؤلاء من الزاحفين كالجرذان فوق اشلاء النهار ، وبخاصة تلك الفئة التي تملك سلاح الكلمة ولكلها تمرغ شرفها في الوحل والتراب :

كان زماننا داعماً يا سيدى ، كان بلا ضفاف
الشعراء غرقوا فيه ، وما كانوا سوى
خسراف

وكنت انت بينهم عراف
وكنت في مادية اللثام
شاهد عصر ساده الظلام

ولكن الشاعر الثورى الاميل هو
الذي يستخلص من ذبالة الواقع عنفا وصلابة،

« موت المتنبي » التي اسقط فيها مشاعره على شخصية أبي الطيب ، وعلاني فيها التاريخ من خلال منظوره الخاص ؛ غير أن البياتي هنا أيضا وإن كان قد وفق في أن يضع يده على المصدر التاريخي الذي يستقى منه شخصيته إلا أنه لم يوفق في اختيار شخصية أبي الطيب بالذات ، لا شيء إلا لأن ترمز الشاعر العربي القديم على واقع عصره لم يكن ترمز من يحتضن قضية ويعتاق فكرة ويلتزم بموقف اجتماعي عام ، وإنما كان ترمزا شخصا خاصا ، سببه احساس الشاعر بغضائه ومزاياه ، وهدفه هو الحصول على الجاه والسطان ، ومن هنا كانت مأساة حياته ومأساة موته ، ومن هنا أيضا كان الصدع الشعري العميق بين طبيعة الشاعر القديم وقضية الشاعر المعاصر ، ومن هنا أيضا كان غلبة أسلوب السرد القصصي على أجزاء القصيدة ، فبدلا من أن يتحدث البياتي بشخصية المتنبي ، وبدلا من أن يرتدى قناعه لكي يعبر من خلاله ، لجأ الى تصوير قصة حياة المتنبي بطريقة مأساوية مؤثرة تثير القارئ ، ولكنها لا تحمله على التفكير .

ولكن شاعرنا البياتي سرعان ما وضع يده دلي أسلوبه الجديد في التعبير والذي ظل يبحث عنه طويلا ، وأعني به أسلوب التعبير من وراء قناع ؛ ففى قصيدتيه الطوليتين « عذاب الحلاج » و « محنة أبي العلاء » من ديوان « سفر الفقر والثورة » ثم في قصيدته الأكثر طولا « ثورة الخيام » في ديوان « الذي يأتي ولا يأتي » نراه يعرف كيف يختار الشخصية التاريخية التي يتحدث بها اتحادا حياتيا وفكريا فلا نحس معها بذلك الصدع الشعري العميق ، كما نراه يعرف كيف يتخلص من مشكلة الذاتية في التعبير ليحبر تعبيرا أصيلا ومعاصرا من خلال شخصية تاريخية تحمل كلمته الحاضرة ، ثم نراه بعد هذا ، وبذلك يوفق على حد تعبير أحد النقاد في خلق شخصية « البياتي - الحلاج » و « البياتي - المعري » ثم « البياتي - الخيام » وذلك بعد أن خانته التوفيق في خلق شخصية « البياتي - المتنبي » .

والسؤال الآن هو كيف وفق البياتي - وعلى أي نحو - في خلق كل شخصية من هذه الشخصيات ؟

غربة البياتي إذن غربة ارادية واعية تعرف سبيلها الى الخلاص ، وهي لذلك تجسرية مضمون يعرف كيف يختار شكله .. وأمعانا في الغربة مضمونا وشكلا لجأ الشاعر في ديوانيه الآخرين « سفر الفقر والثورة » و « الذي يأتي ولا يأتي » الى أسلوب التعبير من وراء قناع ، فإذا كان بعض الشعراء يخلعون مشاعرهم على الطبيعة محاولين بذلك تجسيد تلك المشاعر ، فالبياتي إنما يضع مشاعره على التاريخ محاولا تجسيد تلك المشاعر ، أعني أنه لا يقف عند مجرد الصورة الشعرية ، وإنما يحاول أيضا أن يمزجها بالفكرة الشعرية . وبذلك يضيف الى وظيفة الشعر في التعبير عن الأشياء ذات الطبيعة الكلية ، ووظيفة التاريخ في التعبير عن الأشياء الخاصة المحدودة ، أو على حد تعبير المعلم الأول يجمع بين الشاعر الذي يروى ما قد يحدث وبين المؤرخ الذي يروى ما قد حدث .

والواقع أن البياتي لم يصل الى هذا الأسلوب في التعبير إلا بعد رحلة طويلة من التجارب قطعها الشاعر في البحث عن هذا الأسلوب ، ولعل قصائده العشر في ديوان « النار والكلمات » والتي تحدث فيها الى فنائين وأدباء وشعراء من أمثال لوركا وهمنجواي وأراجون والير وبابلو بيكاسو ونظم حكمت هي أولى تجاربه في هذا الصدد ؛ ولكن على الرغم مما في هذه القصائد من وهج الانفعال وحماسة التعبير إلا أننا لا نجد فيها شيئا من عمق التأمل أو إبداع التفكير ؛ فهي شحنت انفعالية عامة تفتقر الى تخصص النظرة وتفرد الرؤية وترتبط بانفعالات الشاعر الثائرة أكثر مما تكشف عن نظرته الخاصة الى حركة التاريخ ؛ ومن هنا كان تعاطف شاعرنا مع هؤلاء الفنانين والأدباء والشعراء تعاطفا قوامه النزعة الانسانية أكثر من أن يكون تعاطفا مع اناس تربطه بهم علائق الماضي و« وثنائج التراث » .

وربما كان هذا هو السبب الذي من أجله لجأ الشاعر الى شخصيات من التراث العربي تأصيلا لرؤيته الشعرية وامتدادا بها الى العصر الحاضر ؛ وهو ما فعله في قصيدته الطويلة

البَيَاني - الحلاج

يا مفلح الأبواب

الفقراء منحوني هذه الأسما

وهذه الأقوال

فمد لى يديك عبر سنوات الموت والحصار

والصمت والبحث عن الجلود والآبار

ومزق الأسدا

وليقبل السيف

فناقنى نحرثها واكل الأضياف

وفي الجزء الثالث والذي عنوانه « فسيفساء » يحكى لنا الشاعر قصة مهرج أحب ابنه السلطان ، وكان حبه هو الذي يساعده على الاستمرار في عمله الوضع وعلى المضي في تحمل آفام الحياة ، ويحدث أن توت ابنه السلطان توت « كما الفراشة البيضاء في الحقل » فيصاب المهرج بالجنون وباوذ بالصمت الحزين وتنتهى القصة :

رويت ما رأيت

رأيت ما رويت

كان وباما كان

والذي يقصده الشاعر من وراء هذا المعنى الرمزي هو أن الحلاج الصوفي العاشق الذي ظل مأخوذاً بوصال معشوقته متحملاً من أجلها آلام الزهد والنسك والعبادة ، لم يجد لها أمامه فجأة بعد أن خلع خرقة الصوفية ونزل إلى العامة وباح لهم بالسرى ، وهذا معناه أن قصته مع الحقيقة الصوفية قد انتهت لتبدأ قصته مع الحقيقة الواقعية ، ولكن الحقيقة الواقعية ليست مكاشفات ومشاهدات وإنما هي رياضات ومجاهدات ، وهى كذلك مغالبة لقوى الشر والدمار ، وتحمل الإنسان مسئوليته أزاء تفرغ الواقع من حوله ، لهذا كان من الطبيعي أن يقع الصدام بين طريقة الحلاج في الإصلاح وبين طرق رجال السياسة في عصره :

بحث بكلمتين للسلطان

قلت له : جبان

وكان من الطبيعي أيضاً أن يؤخذ الحلاج بكلمتيه ، فيحاكم من أجلهما ويصلب فوق حروفهما ، وهكذا ينتهى فصل « المحاكمة » قمة الصراع ، ليبدأ فصل « الصلب » ذروة المأساة ، مأساة الكلمة الشريفة المناضلة حين تعاني الآلام الاستشهاد :

الحلاج هو الحسين بن منصور الصوفي الاسلامي الشهير الذي تشابكت طريقته في اصلاح واقع عصره مع طرق رجال السياسة في ذلك العصر ، ففربوه وصلبوه وقتلوه في بغداد عام ٣٠٩ للهجرة ، ولقد بكنه العامة بكاه كثيراً وكادت أن تقع الفتنة ، ذلك لأن الحلاج لم يكن صوفياً فحسب ، ولكنه كان أيضاً معلماً للفقراء ، وهاتان الحقيقتان أكثر من غيرهما هما الركيزتان المحورتان اللتان ادار عليهما الشاعر قصيدته عن « عذاب الحلاج » والتي احتوت على ستة أجزاء ينتظمها نسق درامي متجانس يتصلد حتى يصل الى قمة الأزمة في الجزء الرابع « المحاكمة » ويزداد تصاعداً حتى ذروة المأساة في الجزء الخامس « الصلب » وتنتهى القصيدة في الجزء السادس « رماد في الريح » بأضائة المعنى الكلى للمأساة الحلاج ووصول شاعرنا البياني الى معانقة الحقيقة الكبرى .

ولأن الذي يتكلم هو البياني من خلال الحلاج ، لا البياني صريحاً ومباشراً ، فإن العذاب يبدو جليلاً أكثر مما يبدو مؤسماً ، ويدفع الى التأمل والتفكير أكثر مما يقف عند حد الإثارة ، وهكذا نجد البياني في مطلع القصيدة وقد تجرد من ذاتيته وأصبح « هو » الحلاج الذي كان يعيش في أسواق المدينة منذ ألف عام شريداً هائماً يبحث عن الطريق الذي يصلح به أحوال العامة ويدخل به الأمن في نفوس الفقراء ، فهو في الجزء الأول من القصيدة « المرید » الذي يشاق الى معانقة الحقيقة الكبرى :

سقطت في العتمة والفراغ

تلطخت روحك بالأصباغ

شربت من آبارهم

أصابك الدوار

تلطخت يداك بالجر وبالغبار

ولكنه يعود فيذكر أن عزلة الصوفي عن الخلق من أجل الوصول الى الحق ، ومن حيث هو حتى يطلب لذاته دون نظر لآى اعتبار أن يساعده في اصلاح أحوال العامة ، فيخلع خرقة الصوفية وينزل الى الأسواق ويعلم التزامه بواقع عصره وتمرده على الظلم الاجتماعى ، وذلك في الجزء الثانى الذى أسماه « رحلة حول الكلمات » :



واندفع القضاة والشهود والسياف
فأحرقوا لساني
ونهبوا بستانني
وبصقوا في البئر ، يا محيري
ومسكري
وطردوا الأضياف

ولكن البياتي في الفصل السادس والآخر
« ومعاد في الروح » يجرد عذاب العلاج من الله
لكي يبقى على عظمتيه ، فالصوفي القديم
الذي حصل في الشاعر المعاصر ، والذي مر
بالتجربة كلها حتى الموت ، لم يعد يجزع من
أى عذاب . ان الشاعر هنا يعزج في براعة فائقة
بين فكرة الحلول التي كان يعتنقها العلاج ،
والتي تقول بأن روح الله « اللاهوت » تحل في
جسد الانسان « الناسوت » فتبها الحياة ،
ويبين إيمان الشاعر الثوري المؤمن بتحبيصة
التطور وإرادة التغيير :

« محنة أبي العلاء » ؛ فمحنة الشاعرين واحدة .
العزلة والاغتراب ، وموقف الاثنين واحد
الالتزام الفكري بقضايا السياسة والمجتمع
وان لم يشاركا فيها بطريقة مباشرة . وهكذا
يقوم البياتي برحلة علالية في العصر الحاضر
يناقش فيها الامور ويعالج الأشياء ، متخذاً
من أبي العلاء مرشداً وهادياً على نحو ما فعل
شيخ المعصرة مع ابن القارح في « رسالة
الفقران » .

أوصال جسمي أصبحت سماء
في غابة الرماد
ستكبر الغابة يا معاتقي
وعاشقي
ستكبر الأشجار

فكان « البياتي - العلاج » هنا انما يحل
في الحياة لكي ينتصر على الموت ، ويحصل في
الوجود لكي ينتصر على العدم ، ويحل في الحرية
لكي ينتصر على القيود والأغلال .

البياتي - المعري

بعد « عذاب العلاج » تحيء « محنة أبي
العلاء » الشاعر العربي الكبير الذي ولد في
معصرة النعمان قرب حلب ، وفقد بصره وهو
صغير فاعتزل الناس في بيته وسمى نفسه
« رهبان الحسنيين » ... عزلته وعمهاه .
ولقد لاقى من ذبوع الصيت ما لاقاه ، فأحبه
من أحب ، وكرهه من كره ، وتحدث عنه من
تحدث كانه من خوارق العادات .

والبياتي هنا يتخذ من عزلة الشاعر العربي
القديم وغاثره ركيزاً محورية يدير عليها قصيدته

وتقع القصيدة في عشرة أجزاء لا يؤدي
بعضها بالضرورة الى البعض الآخر ، ذلك
لأن الشاعر لا يروي قصة ولا يحكي رواية
وانما هو يختار مواقف أساسية في حياة المعري
تتلاقى رموزها وتتجمع دلالاتها لتصب في صورة
شعورية واحدة تعطينا في نهاية الأمر الان
التالي المطلوب . أما الجزء الأول وعنوانه
« فارس النحاس » فأنشبه بالبرولوج القصير
في مسرحية تراجيدية فاحشة يصف لنا فساد
العصر الذي عاش فيه المعري وادى به الى
الاعتزال ، وهو فساد العصر الذي عاش فيه
البياتي وادى به الى الاغتراب ، انه عصر القيم
النحاسية .. ظاهراً رنين أجوف وباطنها
خواء . أما انسان هذا العصر فهو فارس
النحاس الصلبد الذي فقد صوته وقد معه
فجره وضحاها :

والباب أغلقت الى الأبد
ثلاثة منها أطل في غد عليك
مقبلاً يدبك :

لزوم يتي وعمى واشتعال الروح في
الجسد

ولكن غربة الشاعر واعتزاله داخل سجنونه
الثلاثة لم تحل دون وعيه بذاته ومحاولته
تخطي حدود وعي الذات ، وذلك لكي يلتزم
بمشكلات الكل ويعانق قضايا الجموع .
فالأذات وحدها بدون الآخر تصبح شيئاً ..
أي شيء ، لأن الحياة ما هي إلا حوار بين الذات
والآخر أشبه بالحوار الدائر بين حركتي الشهيق
والزفير أحدهما بوحده اختناق وكلاهما معا
حياة :

بدي - التي استرجعتها
أمدتها ، لتنفخ الحياة في الجماهد
لتزود الأوراد
أمدتها للشمس والريح والمطر
لاخوتي البشر

ولا يقف التزام الشاعر عند مجرد مصافحة
الأخريين والالتقاء معهم على طريق القفر
والثورة ، بل يمتد ليتخذ خطوة أكثر إيجابية ،
فيها يدين الشعراء عصره بأكمله ، عصره
الذي ساد الظلام . وفيها يرفع صوته في
وجه مولانا السلطان .. سلطان الزيف
الذي استشرى والتفاق الذي طغى وزاد :

قافية الهمزه كانت بظلة عرجاء .
يركبها الأمير كل ليلة ليلاء
كل القوافي أصبحت ، يا سيدي ، كالبظلة
العرجاء

كان زماناً داهياً ، كان بلا حياة
ولكن وعي الشاعر بالجماعة - بعد وعيه
بالبذات - قد تضخم الآن ، فلم يعد قاصراً على
ثورة الشاعر على سلطان الزيف والظلام بل امتد
ليشمل ضفادع السلطان .. من شعراء وكتاب
وأصحاب كلمة ؛ فعلى هؤلاء أكثر من غيرهم تقع
مسئولية فساد العصر ، لأنهم أكثر من غيرهم
طلبية الوعي الإنساني والمندوبون لتحقيق المثل
الأعلى ، فإن هم خالفوا شرف الكلمة ورسالة
التنوير أضحت حكمتهم جنونا وكلماتهم لقسوا
وأحاديثهم ثورثة .

كانت تقيء حقدتها على الجماهير ، على المارد
وهو بكسر الأغلال
ضفادع كانت تسمى نفسها « رجال »
رايتهم في مدن المالم ، في شوارع الضباب

في السوق ، في المقهى ، بلا ضمير
يزفون الفد والأحلام والمصير

وعلى الرغم مما في الأرض من فساد
وعلى الرغم مما في الكون من شر ، فإن الشاعر
يؤمن بأن الخير باق وأصيل لأن الشر عارض
وزائل ، ومن ثم فهو يبشر بالفجر المشرق فوق
أشلاء النهار ، والفد الباسم بعد أماسير
الحياة :

وبعد ألف سنة ستضج الأعناب
تملأ الأكواب
ويبعث الفنى
فاه ثم آه يا صبابتي وحزني

ولكنه ليس الإيمان الطوباوى العالم ،
إيمان المؤمنين الذين يشع منهم النور ولا يشع
اليهم النور ، وإنما هو إيمان الثوار والمناضلين
الذين يقولون بحتمية التطور ويقولون معها
بجدلية التاريخ ، **فالسما لا تمطر عدلاً وإنما
أفعل شيء تستخلصه إرادة الحياة :**

الموت عدل - حسناً - فليضرب الشاه على
قفاه
حتى يموت ، ولكن عادلة - يا سيدي -
الحياة

ومع هذا كله ، فإذا كان لابد للشاعر
الثوري أن يفعل ما يريد ، فلا بد له أيضاً أن
يريد ما يفعل ، لأن إرادة الفعل أهم من الفعل
نفسه كما أن إرادة الحياة أهم بكثير من الحياة
نفسها ، وتلك حقيقة كان من التوفيق أن تنبه
لها شاعرنا البياتي فجعل عنوان المقطع العاشر
والآخر من هذه القصيدة « محنة أبي العلاء »
الكلمة الشهيرة التي أطلقها جاليليو في وجه
السلطة - سلطة الدولة والدين جميعاً -
« ولكن الأرض تدور » :

والأرض ، رغم حقدكم ، تدور
والنور غطى نصفها المجهور

البياتي - الخيام

وبعد «محنة أبي العلاء» تجيء «ثورة الخيام»
الشاعر الفارسي الشهير صاحب الرباعيات
الأكثر شهرة ، والذي كانت حياته ثورة على
إعداء الحياة ، ثورة على قرامنة المجتمع ..
ثورة على سيطرة الدين .. ثورة على تجار
الفكر .. ثورة على عشاق الظلام ، ولذلك قطع

الخيام رحلة عمره ، النار قلبه ، والماء نموه ،
والهواء حياته ، والتراب مثواه .

ومن هنا كانت ثورته على واقع عصره
وعلى معطيات الحياة من حوله .. على العناصر
الأربعة ، وعلى الجواس الخمس ، وعلى الجهات
الست ، وعلى الأفلاك السبعة ، بل وعلى
العقل والدين جميعا ، وبعد أن فشلت الثورة
وفر النثر أخس الخيام بتلقت إلى الماضي
الضائع والمستقبل الضبابي ، يجتر الآلام
ويتلمس العزلة ، يتدبر الأشياء ويؤثر الاغتراب
« لا تحسب آتي خليع سكر ، فانا لا أشرب
الخمر طلبا للنشاط أو الطرب ، ولا ابتغاء
المرق على الدين أو الخروج على الأدب ، وإنما
أشتهي الفلة عن نفسي قليلا » .

وعبر حياة الخيام ونورته على واقع عصره ،
حاول البياتي أن يقيم جسرا بيننا وبين تراثنا
العربي القديم ، مستدعيا حياة الخيام إلى وقتنا
الحاضر ، مسقطا عليها دلالة عصرية جديدة ،
متناولا أباها على مستوى الجساز تارة وعلى
مستوى الحقيقة تارة أخرى ، وذلك في قصيدته
الطويلة « الذي يأتي ولا يأتي » والتي تقسع
في ثمانية عشر مقطعا استهلها الشاعر بفتتاحية
أسطورية الجو ، وصف فيها العصر الذي عاش
فيه الخيام محيلا هذا الوصف إلى عصرنا
الحاضر ، محققا الاحالة المتبادلة بين العصرين ،
مستخدما المأثور الشعبي « لا غالب إلا الله »
كوسيلة من وسائل التستر الفني خلف
قناع :

— مولاي ! قال النجم لي ، وقالت الأقدار
بأننا ممثلون فاشلون فوق هذا المسرح
المنهار
وأن هدى النار
الشاهد الوحيد في محكمة الزمان
تصدع الايوان
واحتزقت أوراقتنا الخضراء في الحديقة
المعطار
والعندليب طار
— مولاي : لا غالب إلا الله
فأه ثم آه

في هذا الجو ولد الخيام ، ولد في نيسابور ،
ولد كما يولد كل انسان ، ولكنه لم يعيش
كما يعيش أي انسان .. فقد كانت حياته صرخة
احتجاج مادي وروحي على الظلم الاجتماعي ،
والتفاوت الطبقي ، والامتهان لقيمة الحرية ،
مما أدى به إلى الثورة على كل سلطة سواء
كانت سلطة الدين أو سلطة العقل أو سلطة
الدولة . ولكي لا يدفع هذا المضمون

(٤)

الأيدويولوجي الساخن بشاعرنا البياتي إلى
الوقوف في هوة الخطابية المباشرة ، نراه ببراعة
الفنان يعود إلى حياة بطله الخيام ليستخلص
منها رموزا ذات دلالة أكثر عمومية ، وأعمق
شاعرية :

— يا عندليب العاشق الأعمى ، وبيا خزان
الأسرار
أبحرت السفينة
تبحث في الأصقاع عن مدينة
لم يقف الشحاذ في أبوابها يوما ولم يسند
على رصيفها جبينه
وبعد أن يخلق الشاعر خلفية رمزية
للصورة ، يعود إلى المضمون الفكري فيؤكد
من جديد مضيفا إليه بعدا جديدا ليس في هذه
المرّة المأثور الشعبي المستخلص من تراث
الشعب ، ولكنه المأثور الأدبي المستخلص من
تراث الإنسان ، أنها العبارة المشهورة التي قالها
شكسبير على لسان بطله مكبث من أن الحياة
« نكتة » أطلقها مأفون ، ملؤها الصخب والعنف ،
ولكنها لا تدل على شيء :

كل الغزاة بصقوا في وجهها المجذور
وضاجعوها ، وهي في الخاض
حياتنا فيها ، وفي داخل هذا النفق المسدود
رواية مملنة مثلها أحق أو مجنون
فمثل هذه اللغة الفكرية تحقق بتفاعلها مع
الصورة الفنية نوعا من التوازي الهارموني
الذي يضيف إلى الرمز الدال الكلمة الموحية ،
واللذان يحققان معا بتفاعلها مع النغم الأصلي
في القصيدة — وهو نبرة الشاعر على واقع
عصره — نوعا من البناء الشعري الأشد قوة
والأكثر تكاملا ، والذي لا يلبث أن يبدأ منه
ويعود إليه أبدا :

القمع الأعمى يطن الحوت
بوانت في الغربة لا تحيا ولا تموت
نار الجوس انطفأت
فاوقد الفلوس
وابحث عن القراشة
لعلها تطير في هذا الظلام الأخضر المسجور
ولو أننا قرأنا هذه الأبيات في منظور
جديد ، لو أننا قرأناها على أن الشاعر إنما
يتحدث عن نفسه لا عن الخيام ، لارتسمت
أمامنا شخصية البياتي بخصائصها الخاصة
وظروفها المعيزة ، ومع ذلك فالشاعر لا يلبث
طويلا حتى يبت الخيام شكواه ليؤكد هذا
المعنى :

— أهذه الآلام ؟
وهذه السجون والأصفاد ؟

شهادة الميلاد ، يا خيام

الفارسي القديم هي هي مأساة الشاعر العراقي المعاصر . لأن المأساة لا تزال مستمرة وإن تخفت في ثوب عصري جديد :

ورث هذا العالم - الإنسان

بحوم حول سورة عريان

فاكبه محرمة

ومدن بلا ربيع مظلمة

مفتوحة مستسلمة

تحيا على الفئات

مات الغنى ، ماتت الغابات

والعندليب مات .

ولكن الشاعر بمقدار ما يعمق وعينا بالمأساة بمقدار ما يطول أخرجنا منها على رؤية أكثر شمولاً ونظرة أبعد مدى ؛ فالأمل لا قيمة له أن لم ينبثق من مقاومة الواقع الأليم ، ولا قيمة للفاؤل أن لم يكن وليد نضال ومعاناة ، وعلى ذلك فالإنسان الثوري الشريف هو من يشور على مجانبة الحياة لأن الحياة عنده وهي وإرادة ، وعلى ذلك أيضا فان الطلائع الثورية هم أولئك الذين :

بحرقون ليضيئوا : شرف الإنسان

أن لا يموت وأنما منسحقا مهان

كالكلب تحت عجلات العار

وأن يعيش في خطوط النار

منصرا ، حتى وإن حاقبت به الهزيمة

فالهزيمة في ذاتها لا تهم ، وإنما المهم هو الوعي بالهزيمة من أجل أن يكتسب الإنسان عمقا جديدا ، ومن أجل أن ينطلق الإنسان نحو غاية أبعد مدى .. نحو إعادة بناء الحياة . فالنصر بلا معاناة نصر ساذج رخيص ، أما النصر التابع من جسوف المأساة فهو النصر الواعي العميق ، ومع ذلك فالبطولة ليست في الهزيمة ولا في الانتصار وإنما البطولة في التضحية والنضال .. في الثورة أبدا :

معجزة الإنسان أن يموت واقفا ، وعيناه

إلى النجوم

وانفه مرفوع

أن مات - أو أودت به حرائق الأعداء

وأن يضيء الليل وهو يتلقى ضربات القدر

الغشوم

وأن يكون سيد المصير

هذا هو عبد الوهاب البياتي .. الشاعر

الذي جعل من حياته مسددا لكلماته ، ومن

الاثنين ممّا وقودا فكريا وفنيا في معركة الحرية

والثحر ، الحرية من أجل الوطن .. والتحرر

من أجل الإنسان .

جلال المشري

فنحن هنا أمام صورتين متشابهتين ،

أحدهما خارجية والأخرى داخلية ، فسجون

الخيام وأصفاده في الخارج يقابلها عزلة الشاعر

واغترابه في الداخل ، ومع اختلاف الأيام

والأزمان واحدة . وهكذا يلجأ الشاعر في

تأكيد مضمونه الفكري إلى أسلوب الإحالة

التبادلية بين الداخل والخارج .. بين الذات

والموضوع .. بين الوجهه والقناع ؛ ولكنه

لا ينسى أن يرتد إلى مضمونه الفكري من حين

آخر ليؤكد في كل مرة بأسلوب جديد ، فهو في

هذه المرة الثالثة يستخدم المأثور الديني

المستخلص من الكتاب المقدس والذي يتمثل

في عبارة السيد المسيح .. « الكل باطل وقبض

الربح » .

- مولاي ، لا يبقى سوى الواحد القيوم

وهذه النجوم

الكل باطل وقبض الربح

وبراعة فنية نادرة بجميع الشاعر بين القديم

والمعاصر على مستوى الألفاظ ، بعد أن برع

في تحقيق هذا الجمع على مستوى الصورة

الشعرية والفكرة الفنية ، فهو يستخدم الكلمات

الخيامية أو الكلمات القادرة على تهيئة الجو

الخيامي بوجه عام مثل : الخمر والسكر ،

والحانة والتقويم ، والحكمة والرفيف .. الخ

كما يتحدث من نجمة الصباح وبساط الف ليلة

وحانة الاقدار وقراءة التقويم ونار الجحوس

وبائى الخوازم النحاس ومن الخبز

الذي اشترى به زنبقا .. ولكننا نلاحظ

- بين طيات القصيدة - أن الألفاظ المعاصرة

تظل علينا من حين آخر بحيث تخرجنا من

الجو التاريخي الذي كنا فيه إلى العصر الحاضر

الذي نعيش فيه الآن كل هذا من غير أن تهتز

الصورة في وجداننا ، ومن غير أن نحس بالتنافر

اللفظي بين أجزاء القصيدة .. فكلمات مثل

البنوك والأرقام والقمي وشهادة الميلاد ،

وعبارات مثل صحف الصباح والوظيفة الشافرة

ورق الجرائد الصفراء والثورة على الطغاة

والاستدما رميا بالرماس .. تمتزج بآياتها

وأحداها القديمة في مركب هارموني متجانس

اللفظ متكامل البناء .

ولا تقف المزاوجة بين القديم والمعاصر

عند هذا الحد بل تتمدها إلى أن تصل إلى

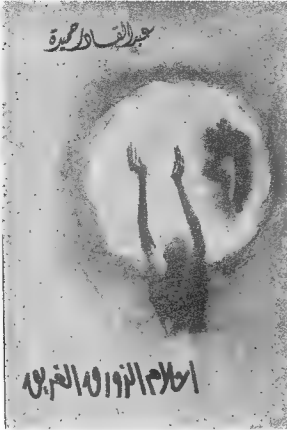
المعنى التراجمي للحياة ، أعني إلى ما وراء

الحياة الخيامية من ثورة ثم قتل ثم فرار

ثم نفى واغتراب بحيث نشعر بأن مأساة الشاعر

أحلام الزورق الفصحى

عبد القادر عيسى



« وتر من أوتار قيثارة تركتها الريح
على قارعة الليل 1 وتر مشدود
دالما .. ومشدود الى ضلوع غائرة ..
تأثنا يطالع الحياة لأول مرة » .

بهذه الكلمات الرقيقة في عمق ..
الصارخة في صدق قدم الشاعر فتحي
سعيد ديوان زميله الشاعر عبد القادر
حميدة .. انه ديوان « أحلام الزورق
الفريق » أول ديوان يصدر للشاعر وثاني
كتاب يصدر له بعد مجموعته
القسمية « ولم كل شيء » وهذان
المنوانان بلخصان أبلغ تلخيص تلك
الرحلة الطويلة التي قطعها الأديب
رحلة الفن والحياة . فعلى الرغم من
الشاعر .. رحلة الفن والحياة . فعلى
الرغم من كل شيء خرج فتحي القوية الصغيرة
الانقطاع ساعطا على شقاء الفلاحين ،
عاقدا العزم على أن يقف بكلمته في
خط الدفاع الأول .. في وجه الانقطاع
في إشبع صورة والاستعمار في أعلى
مراحله . ومن هنا كانت قصصه
سرخا فيها الدوى وفيها الاتين ..
أتين الإنسان المفقود الموجه ودوى الإيمان
بإرادة التغيير .

ومن أجل معاني الحرية والتقدم
والسلام يحترق شاعرنا الشاعر ،
يحترق من أجل حياة أضيقت ما فيها
يتسع لآمال كل الناس .. وليست
قصائده « صلوات » و « حياة قلب »
و « في عيد الأم » و « أحلام الزورق
الفريق » إلا أشواق إنسان أحب
الحياة وعاش فيها ، وأمن بأن شيئا
لا يساوي الحياة على الرغم مما في
الحياة من بقع سوداء ، ومع ذلك
فنحن نستطيع أن نزيل هذه البقع
ونجعل الحياة أكثر بيلها وإشراقا
إذا نحن أردنا ذلك وحاولناه ..

تحية لشاعر الزورق الفريق الذي
استطاع أن يعيا الحياة .. ولم كل
شيء .

و « رحلة » و « حكاية حب »
وهي عبارة عن مجموعة من الانفعالات
الإنسانية قلها الواقع الأليم وجسم
فوق صدرها فلم تملك سوى هذه
الآثات العائرة .. ولكن الاتين مرعان
ما يصبح سراخا وثورة ففي قصائد
« ثورة فلاح » و « رسالة من جميلة »
و « سماء أفريقية » و « طريق الى
السلام » نرى الشاعر يماثل الواقع
من حوله فيهدف إقنياته ويوظف
كلماته ويلتزم بتضايها عصره ؟
فالكلمة تصبح طلقة والأغنية تتحول
الى نشيد .. نشيد من أجل ثورة
مصر ونشيد من أجل ثورة الجزائر
ونشيد من أجل ثورة أفريقية ونشيد
بعد هذا كله من أجل كل خطوة
يخطوها الإنسان في طريق السلام .

وكان مما يتفق وطابع الأشياء
بالنسبة لأديبنا الشاعر من أجل
الفلاح ، أن تمتد لورته لتشمل
الإنسان .. ذلك الغريب الضائع .
في زيف المدينة وانحدار القيم والجري
وراء اللاتجاه .. ومن هنا كان ديوان
شعره « أحلام الزورق الفريق »
تعبيرا دراميا مؤسسا من فقدان
الإنسان الحديث أمالته وبكلوره بعد أن
زيفته المدينة ودأسته عجالات الحضارة
ومن هنا أيضا كان اختياره للشعر
الجديد غالبا يفي بانفعالات الشاعر
المحاصر ، كما كان اختياره لقالب
« السوناتة » الذي ينفتح بما في داخله
من آتية وفورة وإحترق .

أما آتية الشاعر فتسمعه في
قصائده « غدى » و « الربيع »

صورة البطولة في شعر المقاومة

أراجون .. شاعر المقاومة

ولقد كانت **المقاومة الفرنسية** وما تزال من أدوع صور الكفاح الإنساني ، إذ اشترك فيها ما يقرب من ربع مليون نسمة من أبناء الشعب غير العسكريين ، وضمت مختلف الاتجاهات من أقصى اليمين الكاثوليكي إلى أقصى اليسار الشيوعي ، وشارك المثقون فيها مشاركة فعلية بدمائهم حين اتخذت كثيرهم مكانها في صفوف القوات الشعبية المسلحة . على أن هذا المكان لم يكن دائما هو أنسب الأوضاع للمثقف الفرنسي فقد كانت المقاومة في أمس الحاجة إليه بين سراديب الجرائد والمطابع السرية . ولكن هذه المطابع لم تتوفر منذ البداية ، وهكذا كانت الفرصة مواتية للشعراء - من بين المثقفين الفرنسيين جميعا - أن يقولوا علنا يستطيعون قوله عن طريق

إذا كان الشعر هو فن المقاومة بشكل عام ، أي أنه أكثر الأنواع الأدبية قدرة على امتصاص وحيق الكثافة ومقاومتها في حينها ، فإن شعر المقاومة الفرنسية إبان الحرب العالمية الثانية ، يحتل مكانا خاصا في مقدمة القوائم التي تسجل دور الشعر في المارك الوطنية ضد النازي . فالشعر بصورة من الصور هو فن الذبوع والانتشار لا يحتويه بناءه الموسيقي في اختيار الكلمات وطريقة وضعها إلى جانب بعضها البعض من قدرة على الانتقال من الغم إلى الأذن إلى القلب ، ومن ثم إلى فم إلى فم . ولعل شعر الحب وشعر الحرب ، يأتيان في مقام الصداقة من قائمة الأشعار القادرة على الذبوع والانتشار فكلامها يعتمد على حرارة الانفصال التي يسهل انتقالها بالمدى إذا ما كان المناخ العام والخاص يهيئ للجمع والأفراد لهذه المدوى .

ل . أراجون



ب . البواوي



« ليست فرنسا الجريحة الا وطني ،
ولست الحرية الا حياتي او موتي لانها
حياة وطني المسلوب او موته » .
أراجون

« بقوة الكلمة ، أبداً حياتي لثبة ، لقد
ولدت لأعرفك ، لأسميك أينما الحرية » .
البوان

« أه يا فتى ، دخان البارود يلدوب في
الصياح ، وأنت ببندليب وبندقية ، ماضى
في ليل ونهار الحركة » .
نيرودا

غزالي شكري

بتوقيع الشعراء وأسمائهم الحقيقية حيناً ، أو بأسماء
مستعارة في معظم الأحيان . ويعد أراجون « شاعر المقاومة »
بحق ، كما وصفه مالكوم كولي وبيرت رودس في عنوان
كتابهما منه ، ذلك أنه - على حد تعبيرهما - « كان
الشاعر الوحيد الذي ترك مسجلاً حافلاً بالانفعالات
السائدة في زمن الحرب ، تلك الانفعالات التي كان يشعر
بها الجميع منذ أول صفحة للثبته حتى فرحة باريس
الحررة » .

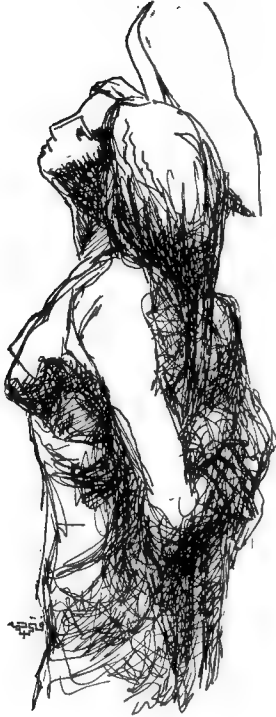
وكانت المهمة الأولى أمام أراجون أن يعيد إلى الكلمات
« سمعتها » الأولى بمسند أن كادت الأحداث أن تشوه
هذه السمعة وتعرّفها في الطين ، أي بمسند أن كادت
الهرية أن تجعل الفرنسيين ينطقون بكلمات لفتهم لفتة
أخرى أو لفات أخرى فيحدث للروح الفرنسية ما حدث
لبرج بابل القديم : السقوط العظيم . كان على أراجون
أن يعيد المعاني القديمة إلى كلماتها ليصبح شعره دفاعاً
عن الروح الفرنسية وحماية لها من السقوط في براثن
الهستيريا بل الجنون الذي اراده النازي لها وكتب
في إحدى قصائده يقول « دعني أقول للجماهير : ان
الشمس هي الشمس » وتستمرل خلال القصيدة في
وجدان الخلق فتشكل رؤيا الشاعر : أجل ، الموت هو
الموت ، والحب هو الحب ، والوطن هو الوطن ، وليست
فرنسا الجريحة الا وطني ، وليست الحرية الا حياتي
او موتي لانها حياة وطني المسلوب او موته . ويكتب
في قصيدة « ورود عيد الميلاد » تحية الى وواد الاستشهاد
على يدى النازي :

« نوبل ، نوبل ؟ هذا الشروق الطابى
اماد اليكم أيها الرجال ذود الأبطال المغيف
الحب الذي يموت المرء في سبيله بصدر رحب
والمستقبل الذي يعيد الحياة الى موته » .

الروايات أو المقالات أو المسرحيات ، لأن هذه الوسائل
جميعها قد أحكم الحفاظ عليها سواء من حكومة فيشي
أو من الرقابة النازية . واكتشف الشعراء أن شعهم يكاد
أن يكون الفن الوحيد القادر على الهرب من سطوة
الرقابة والبوليس واستطاعت قصائدهم القصيرة أن تصل
الى أذان الناس وافئدتهم لم تنتقل من لم الى لم تحمل
حرارة الانفعال المتوهج بالحركة . ولم يكن الاستشهاد وحده
هو أداة نقل الشعر ، بل كان هناك من ينسج القصائد
على مساجيد الأوبيسون الفرنسي . وكانت قصائد
لويس أراجون بمثابة التجارب الأولى في التحايل على هيون
السلطات والتهرب من قبود الرقابة التي تبتلت على
« الشعر » فجاء حين اخذ يتردد على كل لسان ، وحين
امتلات به صفحات الجلات السوفيسرية التي كانت تنشره

پ . نيرودا





تلك كانت أولى « مزايا » الحرب التي عني بها شعر أراجون خاصة والشعر الفرنسي إبان تلك الفترة عامة .. فقد عادت الى الكلمات ممانيتها الحقيقية حتى ما يعد منها عند البعض « ميتلا » في وصف التجارب الانسانية ، وهكذا اكتسبت اشعار أراجون بساطة ولفة وحياة لم نعرفها اشعاره الريالية المسابقة وإن كان لتجربته الريالية اثر لا شك فيه انعكس على التكوين الشعري في مرحلته الجديدة ، واكسبه أبدا لا تستطيع « مجريات الحياة اليومية » وحدها أن تحتويها . كان عيب « الهزيمة الازاح على القلوب هو أول ما تنبسه اليه أراجون ، وكانت « مجريات الحياة اليومية » في وضع لا يسمح للشعر أن يصوغ « صورة البطولة » من نسجها فاتجه أراجون الى التاريخ الفرنسي يستلهم صفحاته أن توجد بقوة الأسماء الحقيقية ، قوة القلوة .. ولكنه لا يجعل من التاريخ « عظة لاهي » ولا يتخذ من الحاضر « عصب الهزيمة » بل هو يمزج حكمة التاريخ بمساة العصر ليخرج من نسجها المركب بقصيدة مثل « باريس » :

« لا شيء من قبل جعل قلبى ينبض هكذا

لا شيء الف بين ضحكائى ودموعى هكذا

مثل هذه الصرخة لمواطنى المنتصرين

لا شيء عظيم قدر كفن مرقع منسول

باريس ، باريس حרות من نفسها .. »

هو لا ينسب البطولة لأفراد ، حتى لأولئك الذين عرفهم وعاش معهم أسمى لحظات عمره ، حتى لأولئك الذين نالوا من العدو اقصودجات التعذيب حتى الموت .. أن صورة الفرد في خياله تتحول الى « وجه فرنسا » بأكمله ، الوجه الغائب في آتون الحركة من ناحية ، وفي صفحات التاريخ أو طيات الحفارة من ناحية أخرى . لقد شارك أراجون بنفسه في المارك ، خدم كمساعد طبيب ، وترقى الى رتبة الملازم ، ومن هذه المعاناة الشخصية لعنى الحرب ، ومعنى المقاومة ، ومعنى الوطن .. جاء شعره بمثابة خط الدفاع الأول من الروح الفرنسية الكسيرة ، حتى اذا استعار من أسبانيا ، المظهر والقناع ، فيقول في قصيدة « ساقنا إسبانيا » :

اني لالذكر نفقة مثل صوت البحر العارى

مثل صيحة الطيور المهاجرة ، نفقة خلفت

في الصمت ، بعد الألمان ، تهيدة مكتومة

لار البحار المالحة من قاهرها

اني لالذكر نفقة سمعت صغرها في الليل

في زمن لم يعرف الشمس ، عمر بلا فارس أفاق

عندما كان الأطفال يكونون في القنابل ، وفي إقارب

كان الشرفاء من الناس يحلمون بنهاية الطفلة ويستازر هذا الشعر - كما يقول بعض النقاد - بحلق

أداني باهر ، غير أن أهميته بلا جدال ، ترجع الى أنه عبر عن التصدع والحنين الذي ألهم في الجيش الفرنسي نيران العودة الى الوطن .. لهذا يختتم قصيدته بقوله :

أود لو اسدق أن الموسيقى لا تزال

في قلب هذه المدينة ، ولو مخبوءة تحت الأرض

سوف ينطق الإخرس والشلولون

سوف يسرون في يوم بديع الى صوت القبله المنتصر

ويعد الشعر الذي كتبه في ذلالت الرقت تصويرا حيا

للمركبة مثل « بساط الخوف العظيم » و « أقلى فرنسا الهزيمة » و « ريتشارد قلب الأسد » و « الوثائق والزهود » وكلها تصف بهذا القدر العظيم من الانتمال بالتجربة الإنسانية العميقة التي خاضها الشعب الفرنسي تجربة المقاومة البطولية لجحافل النازي . ورويدا رويدا اكتشفت رقابة فيشي حقيقة الإشهار التي يكتبها أراجون ، فالتفت في البداية بأن تنصح المجلات العنيفة ألا تشر شيئا له ، فاتجه إلى المجلات والمصنف السري ، وإلى المجلات والمصنف القادمة من سويسرا . وقد جمع بعد التحرير هذه القصائد التي نشرها سرا أو باسماء مستعارة تحت عنوان شامل « يquette فرنسا » ، وتسم في أغلبها بما يليه الحيز الضيق في الجرائد السرية من تركيز شديد يقترب من المباشرة أحيانا ، ولا يمد من جو الحركة لحظة واحدة ، ذلك أن الشاعر والمثوليين من الطبقة السرية كانوا يعرفون جيدا أن هذه « الورقة » تعرض حاملها للموت إذا وقع بين يدي البوليس . وجاءت الأفنيسات والقصائد الطويلة في « يquette فرنسا » صياغة رائعة للالم العظيم الذي أحسه كل إنسان عاش تلك الأيام حيث كان كل فرد على استعداد أن يموت فداء للآخرين . يصف أراجون تلك الأيام « لقد هائنا الكثير ، وبصفة خاصة من الناحية الروحية ، فلا يمكنك أن تعرف معنى أن تعيش كل يوم وأنت تجهل ما سيأتي به الضسد » فربما يخفى أحباؤك أو أهلك أو تخفى أنت بنفسك .. أو عندما تعرف أن كل كلمة وكل فكرة وكل عمل في سبيل وطنك وأي احتجاج في سبيل حرية التعبير قد يكون جواز سفره إلى العالم الآخر . أو عندما ترى قوة مواطنيك المادية والمعنوية تسرب وتضيع وتفتت من قصد ، وبالم عدواني عن طريق عدو خبيث يدرك أهمية القتل وقد درس حلق كيف يقوم بتسميمه . وأنت تلاحظ هذا السم يقطر من جهاز دعاية واسعة النطاق ، التي تحقن في عقول البسطاء من الرجال والنساء في كل مكان ، وأنت تلاحظ أثر الشك والخوف القادرس على هؤلاء الذين كانوا من الشجاعة حتى أنهم عادوا إلى القنصال . وكان من الضروري للشعراء كما اعتقد أراجون - أن يكشفوا طرقا جديدة للتعبير لا أن يظنوا خرسا ، ذلك أنه إذا استمرت حركات القنص والإعدام فربما يخرس قادة فرنسا المثقون ، لتحرم حركة المقاومة النامية من قيادتها .

وإذا كانت صورة البطولة في شعر أراجون هي صورة « فرنسا » أو « باريس » وليست صورة الأفراد الذين اقتيدوا إلى ساحات الإعدام ، فإن هذا لا ينفي « التجربة الخاصة » في حياته التي اتخذت صورها من ميدان القتال ، ومن علاقاته برفيقة عمره إيزا ، على السواء . يقول في قصيدة « إيزا أمام المرأة » :

في أوج مأساتنا

كانت طوال النهار جالسة أمام مراكها

سرح شعرها الذهبي اللامع . وكان يخيل إلى

أن يديها الوديعتين ترتبان اللعيب

في أوج مأساتنا

قد ضحت وأصابت بذكرابها

في أوج محنتنا القاسية

مراكها السوداء كانت صورة المالم

ومشطها وهو يجمد تيران هذه الكتلة الحريزية

أشياء أركان ذاكرتي

رأت اللين تمدحهم في هذا المالم المظلم من يستلون

أدوار مأساتنا ، وهم يتوهمون الواحد إثر الآخر

لا حاجة للكر أسمائهم فانت تعرف أية ذاكرة

تتحرق فوق أتون هذه الأيام المهرمة .

إيلوار .. شاعر الحرية

ويمكننا القول أنه « حتى الآن » لم تكن في شعر أراجون فردا من الأفراد ، بل كانت صورة أخرى لفرنسا التي استطاع أراجون أن يمثل أغوار روحها العميقة ، فاكشف بطولتها في الهزيمة والانكسار ، كما اكشف هذه البطولة في سنوات المساومة أو سنوات العذاب كما يسميها ،

واكتشف أخيرا هذه البطولة في انتصارها العظيم حين أصر الفرنسيون على تحرير مدينتهم قبل أن تصل إليهم قوات الطفلاء . وفي أواخر عام ١٩٤٣ فرت جمعية الكتاب القوميين الدعوة لمقعد اجتماع سري في باريس لقرارات تفصيل الشكل النهائي لمعلم قبل الانتفاضة القومية . وفي محطة باريس كان في انتظاره صديق لم يره منذ أن ثار على السرياليين عام ١٩٣١ . ولكن « أفكار فرنسا وعذاباتها » وضعتهم على الطريق من جديد . كان هذا الصديق هو الشاعر بول إيلوار . وكان هذا الاجتماع السري في باريس من أهم الاجتماعات التي عقدتها جمعية الكتاب القومية ، فقد أصر أراجون أن المقاومة في المرحلة الحالية ليست بحاجة إلى « عسكريين من الشعراء » وأنه مقتنع بأن دور الثقافة عموما ، والشعر خصوصا ، لا يقل أهمية من حمل السلاح ، وأدان بقسوة ومنف الشعر جان مارسينيل في حضوره أنه حاول الانخراط في سلك الجنودية ، بينما ساحة الشعر في حاجة إلى كل موجه « تحت الجموع على القتال ضد العدو » . وبرز بول إيلوار من بين جميع الشعراء الذين أسقطوا في كتيبة المقاومة « كتاب يتراجع مفتوحا لكل من يبادي الظلم » كما قال عنه كلود روى ، وكما يقول هو عن نفسه « إن لي قوة الوجود بلا نصير » ولكنه - في صبر ومعامنة هائلين - صنع لنفسه مصيرا . وكان إيلوار قد التحق بصغوف المقاومة عام ١٩٤٢ ولم يكن حتى ذلك الوقت إلا شاعرا كبيرا من شعراء العاطفة الإنسانية العظام . فلما تحولت هذه العاطفة مير مأساة الهزيمة إلى اللون الحزين الفاجع ، لم يتخلف إيلوار من « التأقلم » مع اللون السائد على العاطفة الجديدة التي اجتاحت الوجدان الفرنسي . لذلك حلت صورة « الحرية » مكان

صورة « الحب » في قصائده التي اكدت من حيث الظاهر ببطولته المصنعي والآلاف ومن حيث الجوهر ببطولة « النفس الفرنسية » بل « الماطقة الفرنسية » كما كان يصر دائما على القول .

ويبدو لنا للوهلة الاولى ان « الحرية » صورة مجردة خاصة اذا جاءت في الشعر ، ولكن شعر ايلوار بالذات يتمتع بهذه السمة البارزة في كل ما كتب ، وهي التقاء الجرد بالجسد في جوهر واحد هو « الحرية » .. واذا عنت الحرية في الماضي « الخلاص بالحرب » فهي الآن - أي منذ ١٩٤٢ - هي « الخلاص بالمقاومة » ... ليست البطولة اذن في شعر المقاومة عند ايلوار ، بطولة افراد ، كما انها ليست بطولة تاريخ ، وانما هي بطولة « الماطقة الفرنسية » التي لا تقهر .. هكذا يخاطب ايلوار « الحرية » في القصيدة المسماة باسمها :

على ملاجئ المغربة
على مناراتي التداعية
على جلوان ضجري
اكتب اسمك
على غياض بلا رغبة
على عزلة عارية
على خطوات الموت
اكتب اسمك
وبقوة كلمته
ابدا حياتي ثانية
لقد ولدت لأمر فك
لاسميك ابتها الحرية

هذا اللقاء بين الجرد والجسد هو النسيج الثمري الغالب على « صورة البطولة » عند ايلوار . والجرد ، أو الحرية ، لا يسوقها بالمدنى الفلسفى الذى يختلف حوله الكثيرون من المثقفين الفرنسيين الذين شاركوا في المقاومة مشاورة فاعلة في بوليتيزير الى سائر ، وانما يسوقها مع ثبات مبادئ الحياة اليومية ، حياة الصراع الفعلى مع النازية المتطرفة والليشيا الغاشية التي نظمتها حكومة فيشى الموالية للغزو . ويبدو ان « اسبانيا » بكل ما يحمله انبثا على طول التاريخ ، هي القاسم المشترك الأعظم بين شعراء المقاومة . ولكن صورتها تختلف من أرجوان الذى يرى فيها « صورة التاريخ » الى ايلوار الذى يرى فيها أعماق المواطن وانبلها ، عاطفة الصراع الانسانى ضد الظلم . و « في اسبانيا » هي قصيدة ايلوار « عن الحرية » لا عن اسبانيا وحدها :

لو وجدت شجرة ملطخة بالدم في اسبانيا
فهي شجرة الحرية
لو وجد قم ترلار في اسبانيا
فهي يتحدث عن الحرية

بل أنه حين يتحدث « عن باريس » نفسها في قصيدته

الطويلة « سبع قصائد حب » فانه لا يتحدث من باريس مثل أراجون الذى يشغل منها نموذجا للروح الفرنسية ، انه يتحدث عنها في أساسه « كبطال » بدى الحرية :

المساء طوى جناحيه
على باريس الياكسه

وقندلينا

يلقى بالليل

كأسر يشبث بالحرية

وليل ايلوار من أكثر الشعراء الذين واجهوا المأساة بشجاعة كبيرة « نحن لا نتبجح بمأساتنا ... لا نخجل من خجلنا » ولكن هذا الوجه الهزوم ، يعترف بهزيبته حقا ، ولكنه لا يستسلم لها :

لا تصيحى : النجدة ! يا باريس
انك تعيشين حياة لا مثيل لها

ووداء هرى

شحوبك ، هرى هزالك

يتكشف في ميوتك كل ما هو انساني

لقد ماتت خيراتنا من اجلنا

وها هي دماؤهم تجد قلوبنا ثانية

ولعل « أشدودة نازية » من أدوع قصائد ايلوار التي صور فيها الشجرة تنزف والربيع ينزف لأنه « آخر الفصول » لاناثيا الزاكمة في الدم والصديد ، في الجراحات التي حفرها في وجه الانسانية .

صور المقاومة في الشعر السوفيتي

وكانت الجبهة السوفيتية من أكثر الجبهات الناشئة ضد النازي قدرة على الصمود بالرغم من العشرين مليون قتيل الذين استشهدوا من السوفييت على خط النار وخلف خطوط القتال و فوق الأرض المروعة وفي قاع الناجم .. ذلك ان الاتحاد السوفيتي كان هدفا رئيسيا ومباشرا لهتلر اعد له كل ما يستطيع من خطط وقوات . وكان المثقفون السوفييت يعيشون مرحلة قاسية من تاريخ بلادهم التي كانت قد انتقلت في اول ثورة اشتراكية عرفها التاريخ الحديث الى مجتمع يعاني من ميراث القرون والأجيال





ن . حكمت

الشخصية « بمثابة العمود الفقري للتجربة الشعرية في حياة شعراء المقاومة الروس ، فيكتب ميخائيل لوكونين الذي عمل مراسلا عسكريا في الجبهة طوال الحرب العالمية الثانية ، الى زوجته أو حبيبته يقول :

اننى سأسلبك الأمن
اذ انتقب في البوابة كوة
وانتفض في الليل مغزوما
أصبح بك :
« قف من انت ؟ »

والتجربة الشخصية تعتمد على بطولة الفرد كالبان يصارع في حلبة جهنمية لا تمنحه الفرصة ان يتحول الى أحد فرسان المصور الوسطى ، بل لا بد له - لكي يكون خلا حقيقيا - ان يحسم اختياره بنفسه كاتيانا التي اعدمها الفاشست بعد تعذيب وحشي ثم القوا بها عارية في الثلوج حتى تجمدت وأصبحت كروح الجليد . حينئذ تجد مارجريتا الجير شائتها - الشعرية - لتصوغ معنى البطولة ، بطولة المروس التي زفت الى الثلج في وحدة فريدة بين الضعف والقوة الأبدية « **لكى تصون شرف البطولة ... لتتصبحي لنا معبودة** » . فالفرد هنا بمعناه المادى البحث هو « **الخاتمة** » التي تستلهمها الشاعرة في رؤية الانسان والأرض من منظور « **المقاومة** » . بل ان المستقبل الذي يتبع للخيالة ان تتراد المجهول بكل ما يحتويه من مجردات لا قبل بنا الى تجسيدها ، يحاول الشاعر **ستيبان شيباتشوف** ان يجد له « **بديلا موضوعيا** » في أن مئات السنين التي تفصل بينه وبين أحفاده (ليست استحكامات حصينة) فلنمنا كان العدو يسطرنا بقتاله

وتتألف **المصر وحضارة القرن العشرين** . واقبلت الحرب العالمية الثانية لتحاول النيل من كل التضحيات التي قدمتها الشعوب السوفيتية في سبيل حياة أفضل من المجتمع القيصري المتخلف . وعلى النقيض من التمسر الفرنسي الذي يتجه في معظمه الى الجردات من الماتى والقيم ، الى التاريخ والروح والحضارة وال عاطفة ، **يتجه الشعر السوفيتي في معظمه الى صورتين أساسيتين هما الانسان والأرض ، الانسان الروسى والأرض الروسية** . البطولة في حركة المقاومة هي بطولة هذا الانسان بالذات ، من أجل هذه الأرض بالذات . من هنا جاء الشعر في هذه المنطقة من العالم شعرا حسيا وليق الارتباط بالواقع ، حتى ما خلق منه في مساوات الرومانتيكية . وصديق أحد شعراء هذه المرحلة الدائمة حين قال « **كنا نجد الشعر مكتوبا في حياتنا لا يحتاج الى العداد ، فقد كتبناه بدمائنا** » . وليس الاختلاف بين صورة البطولة في شعر المقاومة الفرنسية وصورتها في الشعر السوفيتي مقصورا على زاوية التصوير وحدها - الانسان والأرض - بل تجيء بعد ذلك مجموعة من التفريعات الهامة ، كتركيز **الشعر الروسى على بطولة « الفرد » وتركيزه على « التجربة الشخصية »** ثم تركيزه على « **التفاصيل المادية المحسوسة** » . ان شعراء عديدين من الشعراء السوفيت حولوا السلاح جنبا الى جنب العمال والفلاحين والمتقنين الثوريين في الجبهة ، وعاشوا مختلف مراحل الكفاح الدامى بهزائمه وانصرافاته ، ثم بطولانه بعد ذلك ، البطولات المهرومة التي لقيت مصرعها وسط الطلج والبطولات المنتصرة التي دقت أبواب مرلين وقد داست في طريقها جثث النازى المدحور . كانت « التجربة

كنا نحب
نودع الديار الحبيبة
نرى الطريق
بدموع الانكسار

نيرودا .. شاعر البطولة

ولعل شاعر « الطبيعة » الأول من بين شعراء المقاومة جميعا هو شاعر شيلي الكبير **بابلو نيرودا** . نيرودا يفترض أرض المقاومة بمعناها الأكثر شمولاً من الوطن بمعناه الضيق . ولقد حارب هو نفسه جنباً الى جنب الشعب الاسباني في قتاله التاريخي ضد الفاشسية . ولم تكن اسبانيا بالنسبة له الا صورة اخرى من شيلي ومن كل الاوطان التي عانت وعانت من القهر والظلم . هكذا كانت اسبانيا ضامناً في العالم ، على أرضها استشهد **كريستوفر كولومبوس** وبين أراها دفن **لودا** حريماً .. لم تفرق بين الاسباني والانجليزي ، تماماً كما استشهد بيرون في أرض الافريق وهي تناضل القزور التركي . بابلونيرودا شاعر « الطبيعة » بهذا المعنى ، لم يستسلم ظلها الرومانسية الوارفة ، بل جعل منها « خلفية » الصورة الشعرية التي رسم فيها معنى البطولة على نحو مختلف تمام الاختلاف من المعنى الفرنسي ، والمعنى السوفيتي . عهد **نيرودا** الى « البطولة الفردية » حقاً ، ولكن من خلال صور التقنين الذين عاشوا أو استشهدوا في معركة الحرية ، تجد قصيدته « **الى هارود فاست** » في سجنه هي صورة الشاعر الذي تراجعت رأسه في الظلال ، وابواب اسبانيا مغلقة ، والوحوش الدموية تهجم عليه . كما أنك تجد قصيدته « **الى ميكل هرنانز** » الشاعر القاتل في سجون اسبانيا ، صورة لهبده « البطولة » التي تخطي الوانها وأشكالها وحركتها « الطبيعة » التي لا تخلي الوانها وأشكالها وحركتها وسكونها عن المشاركة الإيجابية في رسم الصورة التراجيدية للمقاومة وبطلانها .

وجلبت المندليبي ايضا في لمك

مندليبي يرتاليا

شاطئ أفنية عذراء ، حيوية ورقة خضراء

آه يا فتى ، دخان البايود يدوب في الضباب

وأتت ، بمندليبي وبندليبي ، ماض

في ليل ونهار المركة

شباب أبدي ، متحدر ، متحدر من الماضي

فاض بالقمح والربيع ،

مقدد وعظيم مثل مدفن خام

ينتظر اللحظة التي يحمل فيها سلاحك .

ونيرودا هو صاحب « التشديد الشامل » الذي يعد أكبر ملحمة بطولية كتبها شاعر في عصرنا ، وهو تنويع لاتصالح الديمقراطية على الغاشية ، وتمجيد للشعوب

(كانت شطايه تطاير اليكم) . وإذا كانت الشاعرة **مارجريتا اليجر** قد وجدت بغيثها في تجسيد معنى البطولة من طريق مأساة واقعية حلت بقتل دفنوها في الثلج ، فهل يختلف الأمر عند الشاعر **إيليا سيلفنسكي** حين يرى ذات يوم سبعة آلاف قتيل في أخلود من الجليد خصبه الدم كعديد غلاء الصدا ؟ هل يختلف الأمر بينه وقد رأى بطولة « جماعية » من الشاعرة التي رأت بطولة الفرد فيما رأت ؟ كلا .. ان « البطولة الفردية » في شعر المقاومة السوفيتية هو ظاهرة فكرية وفنية مما ، حتى اذا انقلع الشاعر برؤية سبعة آلاف جثة استشهد أبطالها في « صورة واحدة » . يقول **إيليا سيلفنسكي** في قصيدته « **بمعنى رأيت** » :
لكل منهم حركة خاصة
خاصة الى حد مدخل

تأكد « صورة الفرد » هذه من خلال « التجربة الشخصية » بمعناها الواسع ، لا بمعناها البطولي فحسب .. **فالتشاعر سيونوف** يخاطب زوجته أو حبيبته بهذا الوجدان الفردي الموقر « انتظريني » مهما آمن الأب والأم انه « مفقود » ، ومهما أصاب الأسداه « الملل » وعاودوا الشراب أو تجرأوا التلبس المرفى ذكراء (لا تصملي مشاركتهم الشراب) .. (انتظريني ولسوف أعود) . هذه الحياة الخاصة التي يحياها الأبطال بالرغم من كل الأحوال التي يلحقها في الحياة ، هي « **بلاغة الزهور** » التي يتوقون الى شم عبقها وسط الريح المفعنة القاتمة من جوف القتلى . هذه الحياة الخاصة هي التي تدفع الشاعر اليكسي سوردكوف الى مناداة زوجته أو حبيبته (الوصول اليك يشق علي أما الموت فتفصلني عنه أربع خطوات) . هذه الحياة الخاصة أخيراً هي التي تصوغ فردية الأفراد ، أي بطولة الأبطال ، ولكن في جانبها الإنساني الذي لا ينفصل البطولة برسم الخطوط المستقيمة التي تجعل من الأبطال قابلياً لجوفه من خوف . ان « الأبطال » السوفييت من لحم ودم ، يزجون بالانصراف حقاً ، ولكنهم يشعرون بالهزيمة حتى النخاع .. وحين يصور الشاعر لحظات تفوقهم العارم الى أنفاس امرأة أو ذراع أم أو نعمة صديق أو ذكرى حب ، فتما لينحت لنا صورة « الإنسان » فيهم ، وان تجسدت . ولا بد لها من ان تجسد . في صورة الفرد . على أن الإنسان ليس إلا طرفاً ناقصاً في المعادلة الشعرية . ان جاز التعبير . عند الشاعر السوفيتي ، ولا بد للمعادلة من أن تكتمل بالطرف الآخر وهو الأرض . فلماذا كان للإنسان بطولات ، فالأرض هي « الحك » الذي أعلن من وجود هذا المعنى البطولي ، والأرض . لذلك - هي العنصر الذي يشكل خلفية الصورة الشعرية في أدب المقاومة السوفيتية . وهي أرض بلا مومز ، وبها يسفها الشاعر بأثنا الأم ، ولكن الصورة لا تكتمل إلا بأشجارها وجليدها وترابها . والأرض هي « الوطن » وليست « الطبيعة » كما سنرى في شعر بلاد أخرى . وترابها إذن هو تراب الوطن الذي يسفه **ميخائيل يسهوفسكي** نقلاً :

بأغنيائه ومراثيه وملاحمه . وهو يقترب في تكوين « صورة البطولة » في شعره التضالي من الشعراء الروس الذين يمتنون كثيرا بالتفاصيل العادية ، هكذا نراه في مراثيه جيمينا أو في مقطعا على أقل تقدير . انه في قصيدته « مرثية لجانيلو سانتش ميخياس » يؤكد بذكره بمطلع قصيدة مايكوفسكي في ولاد لينين حين يقول « في الشخصية من بعد الظهور » . الى بقية التفاصيل الدقيقة التي تنتهي بالموت .. فلا يترك الموت الى ما وراءه من صفاتي الاستشهاد ودلالات المقاومة ، بل يؤكد « ماديا » « مارتيا » :

التور لا يعرفك
ولا شجرة النين
ولا جيباد منزلك ولا نملاته
القط لا يعرفك
ولا الأسائل
لأنك قد مت الى الأبد .

وكأنه يريد أن يعيد الى كلمة « الموت » معناها الحقيقي - مثل أراجون - بعد أن كانت تعني « خيرا » « ناديا » « فضلا » « بهيا ضاريا » . والى جانب التفاصيل الدقيقة يقترب لوركا من الشعر السوفيتي وبابلونيرودا على السواء في معنى البطولة ، معناها الفردي الخاص ، لا معناها الإنساني الشامل . ولكنه يميل الى نيرودا في الابتعاد عن « الحياة الخاصة » و « التجربة الشخصية » لم يضيف بعدا جديدا هو ما يمكن أن ندعوه بالحظة التراجيدية ، أو هي - على حد تصوره - ساعة الموت . لوركا يفترض فيك سلفا أنك تعلم من يكون هذا « البطل » الذي يريته ، ولماذا قتل ، ولكنه يحرص أشد الحرص على تصوير « القتل » أو « الموت » .. انه بمثابة أخرى يجب على السؤال : كيف قتل ؟ ولا يمتنع أن يشترك لماذا قتل . وتعميق « لحظة القتل » من شأنه جلاء بؤرة الصراع بين البطل والقوى التي يقاومها . ويركز لوركا على عملية « التعميق » هذه لأنها مصدر الاستجابة عند التلقى ، والتفاعل مع البطل ، وأخيرا الانفعال بالمباشرة ، أو الدقة الشمودية التي تنساب من وجدانه المكون في اتجاه الأثرة .. أي صوب المقاومة . على أن لوركا - من أجل هذا الهدف - استجابة التلقى - لا يبعد الى استلزام سير الشعراء « الأبطال » كما يفعل نيرودا مثلا ، بل هو يقصد الى شخصيات عادية ، ولكنها حقيقية يمر بها الناس أو بعضهم . انه أقرب ما يكون الى الشاعرة الروسية التي صورت الفسحة القتلية بين الثلوج . ولكنه لا يقتصر على « الصورة الفارسية » بل هو ينطلق من الظاهر الخارجى الى ما هو أكثر غاطية في الوجدان . يقول في « مصرع اتونيو الكمبوديو » :

إن صراخ الموت يدوى
قرب الوادى الكبير
إنها أصوات حثيئة تعيط
بصوت القرنفل النضر



الأرض في النضال ضد الوحش النازى وفي شعره وعقلية مخاليه . ولعل ملحمة « رياح آسيا » هي تأكيد لهذه الخصائص الفنية التي تميز بها شعره التضالي : استلزام بطولات « الأفراد » ولكن من حياة المثقفين والشعراء منهم على وجه الخصوص ، واستلزام « الطبيعة » بمعناها الذى يتجاوز معنى « أرض الوطن » الى المعنى القريب من حدود الرومانسية التقليدية - من حيث المظهر - وهو المعنى القديم في الدراما الإغريقية من حيث الجوهر وإن شئنا تسمية فلسفية لقلنا انه يمثل النعمة « الحلولية » فنيا ، لا فكريا . ونحن لا نجد ظللا لتجربة شخصية أو حياة خاصة في شعر نيرودا ، ولا نجد ظللا « لحكمة » التاديب « لو » « عاطفة الأمة » ، وإنما نجد صدى عميقا لحصلات الخبرة الفكرية والعملية ، الشاملة والمباشرة ، للحياة .

لوركا شاعر الصراع

وليس هذا هو الاتجاه الذى سلكه الشاعر الذى لقي مصرعه في ايام المقاومة ، الشاعر الذى ضمت بهيائه وبطولته وشعره ، بقية شعراء الممر ، الشاعر فيديريكو جارسيا لوركا . ولا شك في أن لوركا كان مولما بالطبيعة في شعره ، ولكنه الابع التريب من روح العقولة ، وهذا ما دعاه لأن يكون قريبا أشد القرب من التراث الشعبي

لقد انفلد مضانه الخزير البرى
فى احدثهم
وفى صراعه ، كان يشب
كوليات دلهين الماء ،
وافرق باقته الدموعة
بدم الاعداء

ولكنهم كانوا اربعة خناجر ،
فانهى بالسقوط صريحا .
وعندما سمعت النجوم
حربانها فى الماء الدامى ،
وعندما حملت المعجول
بالادوية المزركشة بالثبور
دوت صرخات الموت
قرب الوادى الكبير

وكعاد لا تختلف فصائد لوركا الاخرى التى كتبها فى
المقاومة من هذا الطلح من حيث الجوهر : التركيز على
بطولة الافراد حقا ، ولكنهم الافراد الماديون ، التركيز
على بؤرة الصراع او اللحظة التراجيدية مع الاستناد على
خلفية الصورة الشعرية المواقفة من الطبيعة وليس
العكس . ، اى انها ليست الطبيعة « الحالة » فى الاشياء ،
وان تضافت معها فى صنع الحدث . ونحن نعلم ان لوركا
لم يض للمقاومة الوطنية بمعنى الفزو ، وانما كان يشند

اغنيات المقاومة فى الحرب الاهلية (وقد مات عام ١٩٣٦)
غير ان الحرب الاهلية الاسبانية على وجه خاص ، كانت
حربا بين الفاشست والديموقراطية ، اى انها كانت
تصفيرا مركزا لمشهد الحرب العالمية الثانية بعد مصرمه
بثلاث سنوات .

نظم حكمت .. شاعر النضال

فليست الحرب الوطنية وحدها هى التى تشهد
« المواطن » الى المقاومة ، وربما كان التمهيد للفزو
بحرث لنفسه ارضا فى قلب « الوطن » افلا يحق لجنود
الوطنية ان يلدوا من ارضهم فسد العدو الداخلى
بنفس القوة والقدرة التى يلاقون بها الغازى الاجنبى ؟
هذا هو السؤال الرئيسى الذى وجهه الشاعر الترى
نظم حكمت الى ضمير الانسانية الماصرة ؟ وفى صياغة
اخرى نقول ان لغة فرقا بدهيسا بين الحروب الوطنية
والحروب الاهلية ، بين الحروب التى تستهدف صد
العدوان القادم من الخارج يقصد احتلال ارض الوطن
وسلب سيادة اهله عليه ، والحروب التى تستهدف
التغيير الاجتماعى الداخلى بقصد تقليب نظام اجتماعى

هنا يصبح الاديب ناقدا

بعد دراساته الادبية ، دراساته
فى الادب العربى المعاصر ، ودراساته
فى الحب ، تجرء هذه الدراسات
فى الرواية والقصة القصيرة للاديب
القصى يوسف الشارونى .

وعلى الرغم من قلة انتاج يوسف
الشارونى الادبى بالقىاس الى
دراساته الادبية ، فقد استطاع هذا
الاديب بمجموعتيه القصصيتين
« المشاق الخسة » و « رسالة
الى امرأة » ان يشق لنفسه طريقا
فريدا وان يختار له اسلوبا متميزا
وان يصيح بحق فى طليعة كتاب

القصة القصيرة فى مصر ، ان لم اقل
علما من معالم هذا الفن المتحدث
فى ادبا العربى الحديث .

وعلى ذلك فيوسف الشارونى
اديب بالجوهري ، ناقد بالمرضى ،
الا انه على عكس كثير غيره من الادباء
قد ادنى الوعى الفلسفى الذى يجعله
يحاول باستمرار ان يفلس اديه ويطل
عليه من الخارج فاذا به يبدى عليه
من الملاحظات النقدية ويصدر عليه من
الاحكام التقويمية ما مكته فى نهاية
الامر وعلى حد قوله من ان يستخلص
نظرة فى الامر التى ينبغي ان تقوم

عليها دعائم العمل القصصى . رواية
كان او قصة قصيرة .

ومؤدى نظريته كما استخلصنا من
مجموعته القصصيتين وكما شرحها
فى احدى مقالات هذا الكتاب « ان
سر نجاح اية قصة هو ان كل عنصر
من عناصرها : كالتشخيصات والحركة
والاسلوب والوضوع ، بل زمانها
ومكانها ، له وظيفة المضيوية بحيث
لا يمكن فصل احدها عن الاخر ، بل
بحيث لا يمكن تغيير عنصر من هذه
العناصر الا اذا تغير العمل الفنى
كله » . وعلى هذا الاساس ..

مظلمة باستانبول ، وربما كان الحدث مثبورا في غلرس الشباب الأبدى الذي تلقاه في قصيدته « دون كيشوت » حيث كانت يفتشه البرصاء « حزينة ومشيمة بفكرة البطولة » - اتنا قد نجد عند ناظم حكمت ، كما هو الأمر عند شعراء المقاومة جميعا ما يقترب من دائرة « السباب التقريري المباشر » لقوى الشر ، ولكن تظل هذه السمة لديهم جميعا ، أمرا عارضا ، لا يشكل ظاهرة فنية مستقلة .

الشعر هو فن المقاومة

وبعد ، فالشعر هو « فن المقاومة » في لحظة حضور ، نادرا ما يتجلب بالكارثة ، وغليلا ما يؤرخ للجزية ، ولكنه دائما في خط النار ، بل خط القتال الأول من الجبهة . والشعر هو فن المقاومة بمنعها الوطني ، ونادرا ما يتدخل إيمادا إنسانية شاملة ، وتقليلا ما يركز على إبعاد اجتماعية واضحة ، ولكنه دوما هو رسول الدفاع من الأرض وإنسانها ، لذلك كانت صورة البطولة في شعر المقاومة أقرب ما تكون إلى السيرة الذاتية للشاعر متمثلا أعمق خصائص الفرد ، وأشمل جوهريات الوطن .

غالى شكرى

معين على نظام اجتماعى آخر ، ولكن - هنا يتساءل ناظم حكمت في معظم أشعره ألا يمكن أن تكون هناك حروب « داخلية » من حيث الشكل ، ولكنها تقوم من أجل صد عدوان خارجي له قواعده في الداخل من حيث المضمون ؟ ويجب أغلب النقاد المعاصرين ، أن شعر ناظم حكمت يتندج في باب أدب المقاومة الوطنية ، لأنه الحب الوجدان الوطنى في تركيا وغيرها من بلدان العالم المصادرة للاستعمار ، لكي تقاوم « الطغاة » من عملائه في الداخل . ويؤكد شعر ناظم أن يتحيز عن شعر المقاومة في مجموعه بأنه شعر « الصحت » لا شعر « العادة » .

وهو بهذا المعنى يتأكد يلج أبواب الشعر الدرامى ، بالرغم من أن أعمال ناظم حكمت الرئيسية هي أعمال سياسية مباشرة ، أكثر مباشرة من غيره من الشعراء الآخرين . وهو الشاعر الذى « تأثر » به الكثيرون من الشعراء العرب الشباب طيلة الخمسينات من هذا القرن ، أى في فترة النضال العربى ضد الاستعمار . ولكن أغلب شعرائنا لم « يتمثلوا » جوهره الحقيقى فأخلوا منه « القشرة » السياسية دون اللبب الإنسانى والفنى . هذا اللبب الذى يمكن إيجازه في « الحدث الدرامى » .. ربما كان هذا الحدث هو جماع جزئيات الحياة اليومية في حياة الطفل « منصور » في حرب بورسعيد عام ١٩٥٦ ، وربما كان هذا الحدث هو اشراجه عن الطعام في زنزانة

في العدد القادم

رحلة في مدائن الأعماق

قراءة جديدة في شعر

أدونيس

عدة أعمال لعدد من الأدباء في طليعهم نجيب محفوظ وزكى نجيب محمود ، ويحيى حتى ، ومحمد عبد الحليم ميد الله ، وعباس خضر ، ثم عاد فتناول المحاولات القصصية الأولى لأصحابها حرصا منه على الكشف عن اتجاه الكتاب أكثر من حرصه على متابعة تطوره .. من هؤلاء الكتاب فاروق شقير وعبد القادر حميدة وشوقي عبد الحكيم ومحمود دياب وعلاء الديب . وأخيرا تكلم يوسف الشارونى الناقد عن يوسف الشارونى الأديب في مجموعتيه « الشاق الخمسة » و « رسالة إلى امرأة » .

أساس الوحدة المفوية للمعمل الفنى يؤمن أديبنا الناقد بمذهب النقد المتكامل أى النقد الذى يتناول العمل الأدبى بالدراسة من أكثر من ناحية . من نواحيه الجمالية والاجتماعية والفنية والتاريخية . الخ لأن العمل النقدى عنده كالمعمل الفنى كلما كانت له أبعاد اجتماعية والجمالية والفنية .. كان أكثر عمقا .

ومن واقع هذه النظرة أو هذا الاتجاه تناول يوسف الشارونى بالنقد

يوسف كرم

الفيلسوف العقلي المعتدل

قول ماثور ليوسف كرم في مفتتح كتابه
« العقل والوجود » ويوسف كرم هو بالفعل
كذلك .

ارخ للفلسفة اليونانية ولل فلسفة الأوروبية في
العصر الوسيط ثم للفلسفة الحديثة .

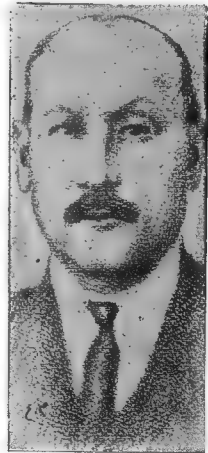
وهو في تاريخه لا يقتصر على سر آراء
الفلاسفة مهتمة بآيسة ، وإنما هو يسردها بعد
أن يعيد إليها الحياة التي كانت لها حين خرجت
من عقل الفيلسوف في بيئة معينة وعصر معين .
وهو في تاريخه لا يقف عند هذا الحد ،
وإنما هو يتجاوزها الى التقيب بالتأييد
أو التنفيد .

وهو على « المذهب العقلي المعتدل » في التأييد
والتنفيد .

وقد جاء هذا المذهب مقتضيا في مؤلفاته
الثلاثة عن تاريخ الفلسفة ، لأنه كان بسبيل
التأريخ أولا .

ثم جامعفصلا في مؤلفه عن «العقل والوجود»
ونسأل : ما المذهب العقلي المعتدل في رأي
يوسف كرم ؟

إنه مذهب يؤمن بالعقل ، ويؤمن بالوجود
وبقدرة العقل على تعقل هذا الوجود .





ابن سينا

دكتور مراد وهبه

انها التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال
وما التصور الساذج ؟

التصور الساذج هو محض ادراكه «معنى»
ما كالعلم ، والانسان والفضيلة .

وما المعنى ؟

انه « ماهية » الشيء المدرك .

والماهية كيف نحصل عليها ؟

يحصل عليها عقلنا بفضل عملية التجريد
وما التجريد ؟

سلبا ، التجريد ليس انتزاع صورة جزئية
من صورة جزئية مثلما تفعل الحواس .

وايجابا ، التجريد هو « انتزاع الكليات
المفردة من الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها
من المادة وعن علائق المادة ولواحقها » ويوسف
كرم يأخذ بهذا التعريف السيئوى المنقول عن
المدرسة الأرسطوطالية .

والتجريد أساس العلم ، لأن العلم هو
وصول العقل الى معنى الشيء . ومتى وصل
العقل الى معنى الشيء فقد عرفه بطلته . ومن
ثم فان الذي يدرك معنى الشيء فانه يدرك علته .
المعنى اذن يتضمن الصلة - فحين نحدد
الانسان بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية
والناطق علة كون الانسان انسانا .

ومعنى ذلك أن دراسة العقل تأتي في المقام
الأول . ولهذا فان يوسف كرم ، في عرضه
للمذهب ، لا يجري على نهج القدماء ، ولا على نهج
المحدثين . فالقدماء يقتحمون المنطق أولا
ويثنون بالفلسفة الطبيعية ، والمحدثون يقتحمون
علم النفس ويثنون بالمنطق . أما نقد المعرفة
فتابع لعلم ما بعد الطبيعة .

وتبرير يوسف كرم لتقديم دراسة العقل
هو أن « مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور
حول مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه
المسائل تتعين تبعا للحل المرتضى لمسألة
المعرفة » .

ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ،
والآخر قيمة ادراكه اذا كان موجودا .

ونسأل : ما العقل ؟

بذهب الحسيون والتجريبيون من الفلاسفة
الى أن الحواس والمخيلة هي وسائلنا الوحيدة
للمعرفة ، وأن العقل ليس الا جملة أفعال
ترجع اليها .

ويعترض يوسف كرم على هؤلاء الفلاسفة
بحجة أن أفعال العقل مفاعلة لأفعال الحس .
ونسأل : ما هذه الأفعال العقلية ؟

والذى يدفع يوسف كرم الى هذا السؤال هو المذهب التصورى

~ والتصورية ، فى رأى فيلسوفنا ، تدور على حجة أساسية هى أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته ، أى لا يسمعه أن يهرب إلى خارج لى يعرف موضوعا خارجيا . ذلك أنه من الناقض أن تكون المعرفة فعلا باطنا وتدرك شيئا خارجيا .

والتصورية تنفرغ الى تصورية مطلقة وتصورية معتدلة . التصورية المطلقة تنكر الوجود الخارجى مثل تصورية بروكلى والتصورية المعتدلة تعترف بحقيقة الوجود ، غير أنها تنكر قدرة العقل على أدراك الوجود فى حقيقته بحجة أننا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها ، مثل تصورية كانط .

ويوسف كرم يرفض التصورية بفرعها لأنّها تتجاهل نظرية التجريد الأرسطوطالية .

وماذا تقرر هذه النظرية ؟

تقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالا مباشرا ، وأن العقل لا يكتسب معرفة إلا اذا تلقى مادتها من الحس .

والنتيجة بعد ذلك ماذا تكون ؟

أن العقل مرتبط بالحس . غير أن هذا الارتباط لا يمنع تمايزهما تمايزا كيفيا .

ويشهد على هذا الارتباط أن من عدم حاسة عدم معارفها ، وأن تعقلنا مصحوب بصور خيالية . وليس من تفسير لهذه المصاحبة سوى أن عقلنا يتجه أولا الى الماديات يستخلص ماهياتها مما يلبسها من أعراض مشخصة .

وهذا الاستخلاص تجريد . والتجريد ، من هذه الزاوية ، يضمن موضوعية العقول ، أى يضمن أن يكون العقول متحققا فى الأحاسيس

يستطيع العقل إذن أن يدرك الوجود كما هو فى حقيقته سواء هو وجود طبيعى أو وجود رياضى .

يبد أن العقل يستطيع كذلك أن يدرك الوجود بالاطلاق ، أى الوجود بما هو وجود . وأفعال العقل الثلاثة دليل على هذه الاستطاعة . ففى التصور الساذج يعبر العقل عما « هو » الشيء أو ماهيته . وفى الحكم يثبت العقل « وجود » الشيء وفقا لماهيته أو ينفيه . وفى



١ . كانت

والمعنى ، من هذه الزاوية ، ليس موضوع حس . ثم هو ليس موضوع المخيلة من حيث أن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبيعتها عن تمثيل ما ليس بمخصوص .

وبعد التصور الساذج يأتى الحكم ، لأن الحكم – موجبا أو سالبا – يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضياها بين معنيين مجردين أحدهما موضوع ، والآخر محمول . وهذا يخرجنا من دائرة الحس بالمرّة .

والذى يحكم هو العقل وليس الإرادة . لهذا يعترض يوسف كرم على ديكولت « أبى الفلسفة الحديثة » الذى يذهب الى أن العقل وحده لا يثبت ولا ينفى ؛ إنما الإرادة هى التى تحكم .

ورد يوسف كرم أن الإرادة ليس من شأنها الإثبات أو النفى إلا بتسويق من العقل . ودليله على ذلك أنه فى حالة تحريض الإرادة لنا على الفعل فنحن نرجع الى تقدير العقل ونزعم أن من « المعقول » أن نفعل كذا أو كذا .

والاستدلال يتميز من الحكم كما وليس كيفيا ، إذ أنه يزيد على النسبة بين الحدين فى كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها . ولهذا يأخذ يوسف كرم بالتعريف الذى وضعه أرسطو وهو أن « الاستدلال قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا » .

والنتيجة المحتومة أن لنا عقلا ، وأنه أصيل والسؤال الآن : هل يعقل هذا العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

الاستدلال اذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة « وجود » النتيجة .

ويرتبط على هذه الاستطاعة امكان تاسيس علم ما بعد الطبيعة باعتبار ان موضوع هذا العلم هو الوجود بما هو وجود . ومن شأن هذا التأسيس ان يفسح امامنا الوجود بأكمله اثبات وجود النفس ووجود الله . وقد اثبتهما في مؤلف بعنوان « الطبيعية وما بعد الطبيعة » .

فالنفس باطلقتها موجودة .

ولكن على أى نحو ؟

ينكر الحسيون وجود النفس لأنها لا تقع تحت الحواس . غير ان الحواس ليست آلات الإدراكية الوحيدة .

ويثبت العقليون المتطرفون وجود النفس ولكن بمعزل عن كل فعل . بيد ان ادراك وجود النفس انما يحدث في ادراك أفعالها .

ولهذا أخطأ ديكارت - وهو من العقليين المتطرفين - عندما قال « انا افكر اذن فانا موجود » . فان قوله « انا افكر » يعنى انه قد صرف النظر عن موضوعات الفكر . ومن ثم ليس من حقه اسناد الفكر الى مفكر .

ومن أجل ذلك فان يوسف كرم يجرى على سنة المذهب العقلى المعتدل فيقرر ادراك وجود النفس في أفعالها . والنفس الناطقة لها فعلان : العقل والإرادة ، وهما مستقلان .

وهذا الاستقلال دليل ميتافيزيقي على عدم فناء النفس الانسانية .

غير ان ثمة دليلين أحدهما نفسى والاخر خلقى .

الدليل النفسى مأخوذ من ميل فينا طبيعى اساسى للبقاء دائما . اذ ان كل حاصل على العقل يشتهى بالطبع ان يوجد دائما ، ويحس ان هذا الاشتهاه لا يمكن ان يكون عبثا . وعلامات هذا الاشتهاه في تأييد افراحنا واعمالنا واسمنا ، والنفور من الموت .

والدليل الخلقى مستفاد من ضرورة الجزء التام على افعالنا الحرة . والجزء التام بشرط حياة اخرى لانه غير متوفر في الطبيعة لانها غير خلقية ، ولا في المجتمع لانه لا يتناول سوى الافعال الظاهرة ، ولا في الضمير لانه لا يحكم على نفسه .

النفس اذن موجودة على نحو خالد .

والله كذلك موجود .

والبراهين على وجوده عديدة . وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هى على التوالي :

برهان من الحركة الى محرك ثابت . وهذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية وصيغته « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . وطبقا لهذا المبدأ فان كل متحرك هو في الحقيقة متحرك من غير . ثم انه من المحال التداخلى الى غير نهاية في سلسلة الملل المحركة . اذن لابد من الانتهاء الى محرك اول غير متحرك وهو الله . وبرهان من النظام الى النظم . وهذا البرهان يستند الى مبدأ الغائية وصيغته « كل فعل فهو لازم عن غاية » . فالنظام البادى في الكائنات ، وفي علاقاتها بعضها والبعض يلزم منه وجود موجود عارف صنع هذه الكائنات ، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام : واحد له في ذاته ، وآخر له مع غيره .

وبرهان من الممكن الوجود الى الواجب الوجود . وهذا البرهان كالبرهان الاول يعتمد على مبدأ العلية ، ولكن يختلف عنه من حيث النظر الى الوجود . البرهان الاول ينظر الى الوجود من حيث الحركة . أما هذا البرهان فينظر الى الوجود من حيث التغير . فالوجود المتغير هو موجود ممكن ، بمعنى انه قد يوجد وقد لا يوجد . لهذا فان الوجود الممكن لابد له من موجود واجب ، اذ من غيره لا يوجد شيء ممكن . ومعروف ان يوسف كرم يقرر ان مبادئ العلية والغائية هما من مبادئ العقل .

وهذه المبادئ بينة بذاتها لان موضوعها الوجود ايبين المعانى على الاطلاق ، ومحمولها هو الوجود كذلك .

ثم هى كلية لانها تنطق على كل وجود سواء في الذهن او في الخارج . وهى حاصلة في العقل جميعا .

ومعروف كذلك ان الحسين من الفلاسفة ينكرون ان للعقل مبادئ بينة بذاتها او كلية . أما العقليون المتطرفون او التصوريون فانهم يقررون كلية هذه المبادئ ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر فلا يصلون بينها وبين الوجود .

وبإقرار كلية هذه المبادئ وموضوعيتها يتم تأسيس علم ما بعد الطبيعة . ومن ثم يمكن تأسيس علم « الأخلاق » ، اذ يزعم يوسف كرم تناول مبادئ هذا العلم من علم ما بعد الطبيعة فيبدو لنا الوجود معقولا في جميع نواحيه .

غير ان المطلاع على مؤلفات يوسف كرم لا يجد من بينها مؤلفا عن « الأخلاق » . وهذه مسألة

يلزمى فى أوقات محددة . فهو يبدأ من الثامنة صباحا ، وينتهى فى الثانية بعد الظهر .

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم . يبدو أنه آلة دقيقة جدا . أنها تتحرك بنظام حتى فى انحرافها .

وفى نهاية الزيارة دارت فى راسى اسئلة بصدد كتاب « الأخلاق » يمكن إيجازها فى سؤال واحد :

هل فى الامكان تأسيس علم للأخلاق استنادا على المذهب العقلى المعتدل ؟

ينكر الحسيون « الأخلاق » بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم الواقعى إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون .

ويوسف كرم ليس من الحسيين لأنه يقرر الماهيات والمقولات ، ويقرر أن العلم الواقعى محصور فى دائرة محدودة والفلسفة تمتد فيما وراء هذه الدائر وتماسها فى جميع نقاطها .

ويضع التصوريون الأخلاق وضعا دون تعقلها كما يفعل كانط ومن على شاكلته .

ويوسف كرم ليس من التصوريين لأنه لا يضع إلا مبادئ العقل . أما فيما عدا ذلك فهو فى حاجة الى برهان .

اذن تأسيس الأخلاق كعلم ممكن ، غير أنه ليس ممكنا من غير ميتافيزقا .
لهذا فان تأسيس الأخلاق يسبقه سؤال :
ما العلم ؟

ويوسف كرم يأخذ بتعريف القدماء من الفلاسفة أن العلم هو بالكلى لا بالجزئى . فإذا لم يكن لدينا معان مجردة فالتعلم .

اذن فالى المعنى المجرد الكلى ينبغى أن ترجع الأخلاق وسؤال : ماذا يعنى المعنى المجرد الكلى فى مجال الأخلاق ؟

أنه يعنى ما حقه أن يكون فى مقابلة ما هو كائن .

وما هو كائن حتى بالضرورة مشمل للذة والمنفعة .

« أخلاق » كرم اذن ينبغى أن تتجاوز مذهب اللذة ومذهب النفعة .
ولكن الى ماذا ؟

يضع يوسف كرم فرضا مؤداه أن فى كل موجود ميلا الى الفعل ، وهذا الفعل تحقيق لقوة مكتونة وبلوغ الى غاية مرسومة ؛ ومن ثمة

ملفئة للنظر ، خاصة وأن فيلسوفنا يقول فى خاتمة كتابه عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » :
أن عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواقع الى فلسفة تكفل الأخلاق والدين .

وغيباب « الأخلاق » فى فلسفة كرم وراءه قصة قصيرة ولكنها مثيرة وذات دلالة هامة .
فقد عكف عشر سنوات على تأليف كتاب « الأخلاق » . وفى صيف عام ١٩٤٨ كنت جالسا معه فى منزله بطنطا .

سألته : متى تنتهى من تأليف كتاب « الأخلاق » .

اجاب : انتهيت منه ، ولكنى لن اطبعه .
— لماذا ؟

— لأنى لست قانعا بما كتبت .

— وماذا تريد اذن ؟

— كتابته من جديد .

— يا الهى .. انه مجهود شاق جدا .

— ليس هذا هو ما يؤرقنى ، وإنما الذى

يؤرقنى هو هذا الجسد . انه بدأ يمرض

ويضمحل وينهار .

— اذن فاذهب بالكتاب الى المطبعة .

— مستحيل .. ليس هذا من طبعى .

وبدا يكتب من جديد ...

وفى شهر نوفمبر من عام ١٩٥٨ ذهبت اليه فى طنطا فإذا بجسمه عاجز عن الحركة بسبب شلل أصابه من أسفل . وهو من أجل ذلك حبس فى الحجر ، يجلس على كرسى من الخشب ، وأمامه رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو أنه يستخدمها كمكتب .. عليها يضع أوراق .
والحجرة خالية من كل شيء إلا من سرير بسيط : وهذا الكرسى ، وتلك المنضدة .. ليس فيها مراجع ولا مكتبة . فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقا ، قبل أن ينتقل منه بيومين .
واختفت ترجمات دقيقة كان قد أجزاها لبعض مؤلفات افلاطون وأرسطو وافلوطين .
سألته بلهفة : وكتاب « الأخلاق » أين هو الآن .

اجاب : مأساة بالاستاذ .. فقد فرغت من تأليفه . وفى اليوم الذى قررت فيه طبعه انهار المنزل الذى كنت أقيم فيه ، واختفت « الأخلاق » .

وساد الحجر صمت رهيب . وفجأة استأنف الحديث .

قال : أحاول كتابة « الأخلاق » من جديد ، ولكن فى يأس . فليس عندى كتب ، والصداع

فإن كل موجود ميل إلى الخير ، فإن الخير ما يلائم الموجود .

ويرتّب على هذا الغرض أن الخير على ضربين ، خير محسوس وخير معقول . الخير المحسوس جزئي وناقض ، وهو مثير للميل عند الحيوان . والخير المعقول كلي وتام أي مطلق وهو مثير للميل عند الإنسان .

اخلاق كرم اذن تتجاوز اللذة والمنفعة الى الخير الكلي .

والسؤال الآن : كيف يمكن ادراك هذا الخير الكلي ؟

بالعقل بالضرورة من حيث أن الكلي هو موضوع الادراك العقلي . غير أن الخير الكلي لا يمكن أن يكون معروضا علينا في الحياة الا على نحو جزئي . والخير الجزئي يتطوّر على شر . ومن ثم فإن العقل عاجز عن اصدار حكم جازم بشأن الخير الجزئي . وهذا المعجز يتضمن تعليق الحكم .

وماذا يعني تعليق الحكم ؟

يعنى أن العقل في حاجة الى قوة أخرى تختار أحسدى الخيرات الجزئية . وليس غير الإرادة قادرة على الاختيار . وهى لهذه حرة . بيد أن هذه الحرية ليست بالنسبة الى الخير الكلي باعتبار هذا الخير هو مطلب ضرورى للإنسان ، وهذه الضرورة ليست منافية للإرادة لأنها تجيء على وفق ميل الإرادة ، الإرادة اذن حرة فقط بالنسبة الى الخير الجزئي .

وحرية الإرادة شاهد على استقلالها ، أى على وجودها الخاص . ومن أجل ذلك فإن كرم يرفض انكار الحسين والعقلاء المتطرفين لهذا الوجود الخاص .

فالحيون يتكروّن الإرادة بردها الى المزاج ، أى الى جملة الاستعدادات البدنية وذلك بمقتضى مبدأهم القائل بأن للمعرفة مصدرا واحدا هو الأحساس .

والعقلانيون المتطرفون يجحدونها بردها الى العقل باعتبار أن العقل قادر على أن يدلنا على ما هو أفضل .

وكرم يقف عند حد وسط بين هؤلاء وأولئك . فهو لا يفكر فاعلية الاستعدادات البدنية ، ولكنه يقرر أن هذه الفاعلية ليست هى الوحيدة . ثم هو لا يتكّر قدرة العقل على الحكم ، ولكنه يقرر أن العقل وحده يعجز عن الفعل .

بيد أن هذا الحد الوسط من شأنه أن يقضى الى أشكال تخص العلاقة بين العقل والإرادة . فكل منهما يحكم ، وكل منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم . ولكن ثمة فارق بينهما من الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل الى ناحية دون غيرها . وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعا بعينه .

وهنا لا بد من إثارة سؤال : أين استقلال الإرادة ؟

والذى يدفعنا الى هذا السؤال أن كرم لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية . يقول : أن العلة الموجودة أى الفاعلية اذا وجدت معلولها توخت غاية ، والا لما كانت خرجت عن سكونها : وهذا مبدأ الغائية وصيفته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم من غايته » .

والجواب المحتوم أن الإرادة ليس لها وجود خاص كما يريد لها يوسف كرم أن تكون . فثمة تداخل بين العقل والإرادة . وهذا التداخل إنما هو لحساب الإرادة وليس لحساب العقل من حيث أن العلة الغائية (أى العقل) تفرض العلة الفاعلية (أى الإرادة) .

وبما أن موضوع الفعل الإرادى جزئى بالضرورة .

وبما أن الصدارة - فى مجال الأخلاق - للفعل الإرادى .

اذن يكون الخير الكلي ممتنعا على الإرادة ، وبالتالي يكون مجرد مسلمة مثل الشيء بالذات عند كانط ، والمسلمة بضمها الفيلسوف وضعا . ومعنى ذلك أن « الأخلاق » فى نهاية الأمر ، بضمها يوسف كرم وضعا دون تعقلها فيناقض نفسه .

ولعل حرجا من هذا القبيل قد راود يوسف كرم ، أو لعل حرجا مماثلا يكون قد دار فى رأسه فدفعه الى إعادة معالجة المسألة الأخلاقية .

وفى رأينا أن السبب فى هذا الحرج هو استناد فلسفة يوسف كرم على منطق أرسطو الصوري ، وهو منطق ثوابت يلزم عنه .

أن الأشياء لها طبائع ثابتة ، أى ماهيات . والماهيات لا تتغير . وما يحدث من تغير إنما يحدث فى العرض وليس فى الجوهر . ومن أجل ذلك فإن كرم يتصور أن « الفلسفة ليست مقصورة على تقرير الواقع ودفع الشبهات عنه ، وإنما غرضها الأكبر تفسير الواقع بالرجوع الى

مبادئه ، أي وضع نظرية تستبهمه كمنهجية لازمة وتجلوه من كل خفاء » .

ثم ان الماهيات يدركها العقل بالتجريد ، ولكنه لا يضيف شيئا من عنده وهو يقوم بعملية التجريد فكانه ، في نهاية الامر ، قوة انفعالية فيما مثل الحواس . وهذا ما لا يرتضيه كرم .

وليس من منفذ سوى القول بأن العقل قوة فاعلة ، بمعنى انه قوة قادرة على احداث تغيير في مدركاته . ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والواقع علاقة دياكتيكية تدور على امكان مجاوزة الواقع دون مفارقتها . وبذلك نأخذ بمنطق دياكتيكي يكون بديلا لمنطق أرسطو الصوري .

ولكن ما الذي دفعه الى الحد من قوة العقل ؟

انه الدين ، اذ هو لا يريد ان يصطدم عقليا بالدين ولذلك فانه عندما اقتحم الأخلاق وضع الإرادة فوق العقل ، من حيث ان الإرادة في راية

هي الدافع الى الإيمان . يقول « اذا كانت السيرة قوية كانت الإرادة مستعدة للإيمان ، وحينئذ الاعتقاد » . ومعنى هذه العبارة ان العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أي انه غير معين بأراء اعتقاد معين . فاذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القول السبب في الاعتقاد .

دعوة كرم اذن الى المذهب العقلي المعتدل انما هي بدافع ديني . وهو لذلك يؤثر تعريف الانسان بأنه حيوان متدين . وليس من قبيل الصدفة أن تكون خاتمة كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » هذه العبارة « تباركت اللهم تباركت » . ومن المفارقات العجيبة ان يوسف كرم مات يوم أن تسلم أول نسخة من هذا الكتاب ، وكان اليوم : الخميس ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ وكان عمره (٧٤ عاما) .

مراد وهبه

الموجة الجديدة

في الرواية الإنجليزية المعاصرة

د ان ميوان نقد الرواية المعاصرة في إنجلترا سيتقلب رأسا على عقب في غضون فترة قصيرة قد تروى على عشرين عاما على أكثر تقدير .. وستنظف شهب تلعب في سماء الرواية الإنجليزية الآن ، وستلعب بعض الاسماء المفضورة حاليا في طي النسيان » .

بهذه العبارة المثيرة قدم الأستاذ رمسيس موسى كتابه الجديد « دراسات تمهيدية في الرواية الإنجليزية المعاصرة » وهو الكتاب الذي مهد له بمقدمة طويلة وطويلة جدا شرح فيها حثيات هذا الحكم .. ووجهة نظر المؤلف أن الثورة المعاصرة التي اجتاحت الرواية المعاصرة في

أوروبا بمائة وفي إنجلترا بوجه خاص ، والتي أسفرت عن ظهور اتجاهات فنية جديدة ومدارس أدبية جديدة كان من شأنها تعظيم قواعد النقد التقليدي واستبدالها بقواعد أخرى لم تستقر حتى الآن لأنها لم تصدر من فلسفة جمالية واضحة ولا من رؤية فنية شاملة لفهم التجديد في الأدب والفن . أضف الى ذلك أن معظم كتاب هذه الموجات الجديدة يمرون اما بدور التكرار أو مرحلة التطور مما يظل الحكم عليهم وبالتالي يزيد الموقف النقدي تمقيدا .

وهكذا ينتهي المعيار الموضوعي للحكم ويحل محله المعيار الشخصي أو الذاتي ، فالتحرر في قبول من

تشاء وحر أيضا في رفض من تشاء لان « المسألة أولا وأخيرا مسألة وجهة نظر » . ومن فوق هذه القاعدتين النقدية او القاعدتين اللاتقيدية تناول المؤلف عددا من كتاب الرواية الإنجليزية المعاصرة ممن استطاعوا ان يخرجوا الى منطقة النور ، نور الشهرة وذويع الصيت ، لا نور القيمة الفنية بطبيعة الحال من هؤلاء أنجوس ويلسون و س . ب . ستو من رواد الرواية الاجتماعية ، وإيريس ميردوك ووليس جولدنج من رواد الرواية الرمزية ولورنس ديرل ومسامويل

بيكيت من رواد الرواية التجريبية وأخيرا جون وين من أبناء الجيل السمي بالشباب الغاضب .



لقاء كل شهر

أهريبورج

سنوات ونضال وعياة

« نحن لا نكتب أى كتب .. بل إننا نغير الحياة
بكلماتنا ، وهذا أيضا عفا من مسئوليتنا كثيرا »
(أهريبورج)

الاشتراكي ، ومن القرن التاسع عشر
الى ادب القرن العشرين .

وقد ولد أهريبورج عام 1861
في مدينة كييف عاصمة أوكرانيا
لأسرة يهودية يدير عائلتها مصنعا
كبيرا ، وما أن شب من الطروق
حتى رحل الى موسكو يطلب العلم ،
وهناك بدت ميوله السياسية واضحة
عندما انضم لجماعة من الطلاب
المناضلين للنظام القيصرى وادى
نشاطه البارز فيها الى اعتقاله ،
وسمى والده حتى أخرجه من
السجن على ألا يعود لمزاولة نشاطه
ولكن قناتا لم يستمع لنداء الخوف

صار وانسما في ثقافة عصرنا
أكثر من أى عصر مضى ان أعلى
مستوى يمكن ان تصل اليه كلمة
الكاتب عندما تكون هذه الكلمة
عبيرا من العصر ومساهمة خلافة
في تكوين أبعادها المختلفة ، ومن بين
كتاب عصرنا الذين ارتفعوا الى هذا
المستوى الكاتب السوفيتى الشهير
اليا أهريبورج

وفي أول سبتمبر المشافى ترقى
أهريبورج بعد حياة حافلة امتلكت
سنة وسبعين عاما كان فيها طعم
عمر عن رحلة بلاده الطويلة القاسية
من النظام القيصرى الى النظام

السوفيتية ففاز بوسام لينين في
عيد ميلاده السبعين .

وقد كتب اهرنبورج الشعر
والقصة القصيرة والرواية كما كتب
النقد الادبي والفني والمقال السياسي
وكتب المذكرات والاعترافات وله في
كل من هذه الميادين اعمال عدة وان
عرف روائيا أكثر منه شاعرا ،
سياسيا أكثر منه ناقدا .

أما عن الشعر فقد صدر ديوانه
الأول في باريس ايان حجرته اليها
باسم Dandelin ، وكان متأثرا فيه
بأشعار مالارميه ، وفي عام ١٩٢٢
صدرت روايته الأولى « جوليسو
جاريثو » التي صور فيها بشاعة
الحرب وأحوالها ، ولعل أهم أعماله
الروائية ثلاثية « سقوط باريس »
١٩٤٠ ، « العاصفة » ١٩٤٧ ،
« الموجة التاسعة » ١٩٥٢ وتناول
تحرير أوروبا من النازية وانتصار
الاشتراكية .

وفي عام ١٩٥٢ صدرت روايته
« الربيع » ثم « ذوبان الجليد » في
العام التالي وتمتد من أشهر أعماله
ان لم تكن أكثرها شهرة وانتشارا
في السنوات الأخيرة .

وقد جمعت مقالات اهرنبورج في
النقد منذ عام ١٩٥٨ الى ١٩٦٠ في
كتاب أطلق عليه تشيكوف شندوال
ومقالات أخرى « وصدرت مذكراته
في جزئين عام ١٩٦١ باسم « سنوات
ونضال وحياة » .

وفي عام ١٩٦٦ صدرت ترجمة
عربية لرواية « ذوبان الجليد » قام
بها سعد زهران ونشرتها دار المعارف،
وكانت دار البقعة العربية في سوريا
قد أصدرت من قبل ترجمة لروايته
« سقوط باريس » و « العاصفة » .

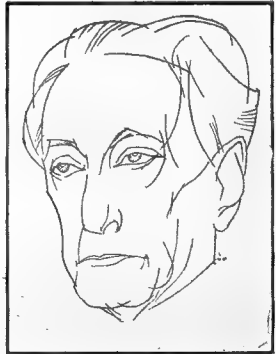
والقضية الأولى التي يشترها أدب
اهرنبورج هي قضية علاقة الكاتب
بالسلطة ، وهذه القضية وان بدت
من قضايا عصرنا الخاصة إلا أنها
كانت موضع الجدل والنقاش دائما
وعلى مر العصور ، ولا شك أن
الالتزام الفكري بالاشتراكية وبالواقعية
الاشتراكية منهجا فنيا ، ذلك الالتزام
الذي جعل منه الدولة السوفيتية
مقياسا للأدب والفن فيها قد طرح

وراح يوزع المنشورات ويحضر
الاجتماعات السرية للعمال ، وفي هذه
المرّة لم يتخفى عليه ولكنه أسلم نفسه
بعد أن نال منه اليأس والسأم ،
ودفع والده رشوة مقدارها ٥٠٠ روبل
حتى يتمكن من مغادرة البلاد
كلهما .

وكان اهرنبورج دون الثانية عشرة
حين وصل الى باريس ، وفيها
تصرف الى بيكاسو وكوكتو وأبوليتير
وشاجال وصديق موديلاتي وأخيه
جيا عظيما ، وعاش في مدينة الفكر
والفن ينهل من منابعها ويستلهم
الشعر ويكتبه بالروسية .

وعندما نشبت الحرب العالمية
الأولى تقدم متطوعا في الجيش
الفرنسي ولكنه رفض لضعف
صحته ، ورغم ذلك فقد التقى
بالحرب مراسلا صحفيا مع القوات
البريطانية في أوروبا ، وما أن قامت
ثورة أكتوبر الاشتراكية حتى عاد
الى بلاده وعاش فيها بضع سنوات لم
غادرها ليصبح المسالم كله بين
ذراعيه يجوب أطرافه عائدا لبلاده
بين الحين والآخر ، وفي هذه
السنوات شارك في الحرب الأهلية
الاسبانية مع الكاتب الأمريكي الكبير
ارنست همنجواي وكرّمته الدولة

١ . اهرنبورج





١ . اهرنبورج وزوجته وبينهما ب . بيكار

فاذا كانت القضية هي تأييد الكاتب للسلطة أو رفضه لها فحسب فماذا عن الكاتب الذي يؤمن بما يؤمن به السلطة يدافع من ذاته ودون ضغط منها ، لقد آمن اهرنبورج بالاشتراكية ودلل على ذلك بمواقفه العديدة التي اختلف فيها مع السلطة دون انكارها، وكانت اجابته على سؤالنا السالف ان **صدق الكاتب هو معك الحكم عليه سواء أيد السلطة ام اختلف معها .**

وموقف اهرنبورج من ستالين لا يفهم أيضا بهذه البساطة ، كان يؤيده ثم انقلب عليه فستالين في **النهاية ليس الاشتراكية وتجاوزته بالتالي ليس تجاوزا لها ولا انتهازية منه ،** لقد اقترب منه حتى صار الناطق الصخفي باسم الاتحاد السوفيتي خلال الحرب الوطنية ضد النازي . ولم يكن اهرنبورج

القضية على مستوى مباشر لم يطرح من قبل ، ويمكننا أن نضع أصابعنا على محور هذه القضية في البحث عن مدى حرية الكاتب في ظل سلطة تعد الالتزام بفكرها الفلسفي وبعدها الفني ومقياسا للحكم على كلمة الكاتب .

تقول الفيجارو الأدبية الفرنسية في تعليقها على رواية « **زوبان الجليد** » يبدو أن انتهازية مستر اهرنبورج لا حد لها ، ومن القريب أنها جعلته الكاتب الأول في الاتحاد السوفيتي ، فقد كان منذ زمن قريب يكفل الملح والتمجيد لستالين ، ولكنه ما أن ذهب حتى سارع الى صب الثقة على رأسه .

وخلف هذا الحكم الذي يسطر القضية الى حد تسطيحها يقف تراث هائل من فكر كان لابد أن يعادي السلطة حتى يصبح فكرا أميناً ،

موضوعا للأدب والفن هو زمن يجب أن نسل عليه الستار » .
وكما تطور أدب أهرنبورج من العلاء الساخط للبورجوازية الى الإيمان المتفائل بالاشتراكية ، تطور أيضا من الجمود الستاليني الى مرحلة « ذوبان الجليد » كما سميت هذه المرحلة باسم روابنسه ، وقد كانت بهذه الرواية هي الصوت الوحيد الذي بشر بالمستقبل بصد وفاة ستالين وقبل انعقاد مؤتمر ١٩٥٦ العشرين بعامين .

ولا نهاية للمواقف المظلمة التي وقفها أهرنبورج ، فدافنه من جويس وكافكا ومن هنجواي وفوكز ضد الذين وصفوا أعمالهم بالقسم والتشائم البورجوازي ، هجره الحاد على السلطة السوفيتية في موقفها من ياسترنالك ، ثم موقفه من إسرائيل وهو من المواقف التي تندر خارج البلاد العربية ، وهو موقف ان دل على شيء فانهما يدل على وعيه العلمي الأصيل ، ففي ٢٦ أكتوبر عام ١٩٤٨ وهو عام ولادة إسرائيل غير الشرعية كتب ايليا أهرنبورج في صحيفة « برفاندا » قائلا « ان الصهيونية فكرة رديئة مشيرة للضحك وإذا كان هناك من جامع يجمع بين اليهود المنتشرين في شتى بقاع الأرض فهو الدين والاضطهاد وهذان سببان لا يكلبان لاقامة دولة » .
« وليس هناك أي انسان عاقل يستطيع أن يدعي أن اليهود يكونون أمه ، أما إسرائيل فانها ليست دولة ، انها اقطاعية يملكها اصحاب الملايين من الأمريكان ، وهي في وضعها الحالي قزم مشير للضحك ، لا معنى لوجودها الا خدمة الدولار » .

سمير فريد

مقيما بالاتحاد السوفيتي واتما عاد الى موسكو في الثاني والعشرين من يونيو عام ١٩٤١ عندما بدأ الضرو التنازلي ، وكان يحركه الدافع الوطني أكثر من أي دافع آخر ، وعلى الفور توجه الى الاذاعة وأعلن ، ان حربنا المقدسة ، تلك الحرب التي اجبرنا عليها العنصر سوف تكون حروب تحرير تشنها أوروبا المستعبدة بأمرها .

ويوضح أهرنبورج موقفه الأدبي قائلا « لقد كان من نصيبنا هذا الواجب ، ان نكتب عن قوم لم يسبق ان كتب عنهم أحد ، ان ملايين البنانيين في بلادنا ينتظرون منا ذلك ، ملايين آخرين فيما وراء الحدود ينتظرون منا ذلك أيضا ، ان انساننا الجديد لاثنى على الدوام وأرفع وأعقد من ظله على صفحات كتبنا ، لمة شيء واحد أرفة دون أن تداخلى الرية مطلقا ، الا وهو اننى اتف في صفوف الكتاب السوفيت ، وهذا امر المرح به وأقصر ، فنحن لا نكتب أي كتب ، بل اننا نغير الحياة بكتبنا وهذا يصاف من مسئوليتنا كثيرا » .

وفي النظرة الاحادية الجانب ان نقد الادب السوفيتي من بعد هذا الموقف هو انتهازية من أهرنبورج كما رأت الفيجاروي في « ذوبان الجليد » ، ولكن الوجه الآخر لهذا الموقف والذي يدونه ربما صار موقفا زائفا ما قاله كاتبنا ، ان علينا أن نسمى لخلق فن حقيقي في بلادنا ، فالذي نتنتجه اليوم من اللوحات مثل لوحات الدرجة الخامسة في البلاد القريبة ، وما نكتب من قصص ليس خيرا مما نتنتج من لوحات ، ان الزمن الذي كنا نظن فيه ان أي منشرد يصلح



في العدد القادم

« ثم غابت الشمس التي أذابت الجليد »
مقال عن ايليا أهرنبورج

جولييان جراك كاتبه أحبب مصره

من هو ؟

لم يظهر له إنتاج منذ ست سنوات الى ان تولى جولييه كورنيه اخيرا نشر كتاب له يضم مجموعة من المذكرات وجد فيها المحبون به صفات رائعة من التعبير كذلك التي اكتشفها القديريه برنسون سنة ١٩٢٩ بعد قرأته لكتاب « قصر أرجول » وهي أول قصة طويلة اصدرها جولييان جراك .

ومع ان هذه القصة نشرت والحرب على الأبواب ، فقد مرت دون ان تثير الانتباه ولكن ظهور قصته الثانية Le Beaux Tolebreux كان كافيا لينبؤا جراك اخيرا المكان الذي يستحقه .

جولييان جراك هو اسمه المستعار وهو لميل قديم لمدرسة نورمال ... واستاذ شرف بالجامعة ، تخصص في التاريخ والجغرافيا ، وعاش بعيدا عن الاوساط الادبية ، وقد كتب كثيرا من المادرات ، وفي عام ١٩٥٠ هاجم الادب الرخيص والجوانث الادبية على السواء .

بمسد مضى عدة اشهر منحه اكااديمية جونتور جائزة عن قصته « ساحل آل مسيت » لكن جولييان جراك رفضها وحصل من ناشره على ما يقيد بأن « جائزة جونتور » لا تنطبق على كتابه اي انطابق .

ان جولييان جراك لا يصدر الا القليل من اعماله ، ولا يختلط الا بالقليل من الأشخاص ولا يرتبط بأية مقالات .

حديث معه

لكنه بعد كثير من التردد قبل ان يقدم كتابه الجديد للقراء في هذا الحديث الذي اجراه معه جى ديمير محرر التوفيل غريزفانور .

— منذ ان ظهرت محاولتك الاخيرة في ديوان Preferences سنة ١٩٦١ لم تصدر بعدها أى شيء ، ولكن ، ما هي حقيقة المذكرات والتعليقات التي قسام بنشرها كورني هذا الاسبوع ؟

جراك .

اتها مجموعة متنوعة من التعليقات على فرائي ، واملائي ومذكراتي ، وفي بعض الاحيان للخصم لقتالات نشرت هنا وهناك .

انا لا اتمسك على الجرائد في المادة ولكن يحدث ان ادون تعليقات على مواضيع مختلفة للغاية على اشياء او قراءات تأثرت بها تأثرا ما . — ان قراءك في دهشة لانك لا تنشر أملا كثيرة ..

جراك .

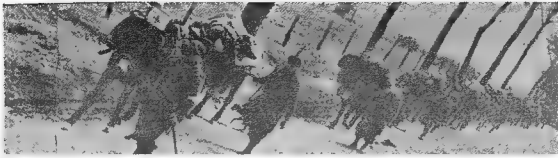
اني اكتب بطريقة متقطعة ولا اشر بحاجة لنشر كل ما اكتبه . وقد اكون في حاجة ، بعد الانتهاء من كتاب ، لفترة راحة حتى اتمكن ذهنى من جديد . لم يحدث نادرا ان اتناول موضوعا بنشاط كاف للوصول الى نهاية عمل اطول .

— ان Le Beux Ténébreux

التي ظهرت سنة ١٩٤٥ هي التي أدت الى قيسهرك ، أما « قصر أرجول » Au Chateau D'Argol

ج . جراك





الأم الإسلامي وجنود عام ١٩٤٠

التي نشرت سنة ١٩٣٩ فقد مرت
دون إثارة الانتباه - لماذا ؟

جراه :

هناك مجموعة من الأشخاص رأيتهم
في سألني كندويه بروتون .
- هل أدت الرومانسية التي نجدها
في كتاباتك إلى اجتذاب الرياليين
إلى أمالك ؟

جراه :

أنتي أشعر بكثير من التقارب مع
الرومانسية لكنني أكثر تقارباً مع
الفرنسية ، أنتي أفكر بالأخص في
أول رومانسي المائي :

نوفاليس ، شيليل ، تيك ...

- هناك نوع من الازدهار لا علاقة له
بالريالية عرفتة مؤخراً عند نحو
الثنين وعشرين عاماً حين كنت في
مدونة نورمال . ولكنني لم أقابل
بروتون إلا بعد صدور «المر آرجول»
سنة ١٩٣٩ قبيل نشوب الحرب
الثانية .

أما عن حبيسة الرياليين فلم
استطع التكيف معها . كما أنني كنت
أعجب في بعض الحالات النشاط
السياسي لجامعة الرياليين لأنني
لم أكن أعتقد كثيراً في تأثير هذه
السياسة الخيالية في الاستيلاء على
السلطة .

والسبب أن هذا الموقف
الريالي يبعدنا كثيراً عن الواقع .
أن قولي هذا يعتبر نهوياً ،
لكنني لا أعتقد أن الاتصال المستمر
بالسياسة يستوحي الكتاب كثيراً .
- أنت أستاذ في التاريخ ، فهل
التاريخ يملك خروج مهتمك ؟

جراه :

نعم ، يهمني كثيراً ، لكن
الجغرافيا هي التي شغلتني أكثر :
ومما أثير في كثيراً تعليم عماتويل دي
ملونون وقرامة فيمال دي لا بلاش
في « الجدول الجغرافي لفرنسا »

لقد أثار انتباهي في التاريخ
بعض الأساليب الغربية بالرغم مما فيها
من انتقاد وبخاصة أساليب شينجلر
ومع ذلك فإن شاتوبريان في نظري
هو الرجل الذي يمثل بقطة الصمير
التاريخي الفرنسي . ثم ها الفنان
في شاتوبريان والشاعر وذلك أعظم
شئ به بالتأكد .

- من هم الكتاب الأخسرون
المفضلون لديك ؟

جراه :

نرفال وستندال وأيضاً كلوديل
وبريوتون ... هؤلاء جميعاً لديهم
الذوق السليم في صياغة النثر الذي
لا يجسد أقبلاً كثيراً في العصر
الحاضر .

لقد تأثرت بالنضوب الفكري
لهذا العصر الذي يعطي كل اهتمامه
للأعمال النقدية ولا يتم فيه تركيز
الفكر على إبداع ألوان جديدة من
القطع الفنية والأدبية .

أن كل بحث أو محاولة نحو
التجديد تعد شيئاً لطيفاً ، ولكنني
لا أجرب كثيراً ولا يوجد لدى
وسوسة حول المشكلات اللغوية التي
تعرض اليوم كثيراً من الكتاب
الشبان .

- من الذي يثير اهتمامك من
بين هؤلاء الكتاب الشبان ؟

جراه :

أنتي قاري سسييه للقصص
مما يحررتني في كثير من الأحيان .
وعلى الرغم من ذلك فأنني لا أشعر
بضرورة المحاولة التي على أن أبدأها
لتخطي الصفحة التالية ، أن القصص
الذكية جداً هي التي تجبرني على
محاولة .

- أن كتابك نفع مكاناً كبيراً
للطبيعة في الريف .

جراه :

أنتي لا أنتي أبداً منظر أي ويف

ف . هارنبودج



مع جوليان جراك استاذ التاريخ
الفرنسي والاديب الذي تنوعت اعماله
من الرواية الى المقالة الى الشعر
واخيرا الى المسرح .
وفي السطور التالية مجموعة من
المعارف والاقتوال التي لم يسبق
نشرها لجوليان جراك .

● في السياسة والادب :

ان اى مجد من الاجاد المنظمة
بالنسبة للادب الفرنسي منذ قرنين
من الزمان لابد وان يرجع الى ارباب
الادب بالسياسة وهذا ما نجده عند
ادباء مثل :

فولتير ، هوجو ، زولا ، فرانس ،
روسو ، شاتوبريان الى باويه ،
كلارك نجد بعد الحرب العالمية
الثانية ، ان حركة المقاومة هي التي
قدمت اديباء مثل سارتر وكامو
وسيمون دي بولوار .

● في التمس والحرب :

كان لابد من حرب سنة ١٩٣٩ التي
جعلتني انخرط في سلك المشاة في
كينبر لاس من قرب ان الشعب
التائر المتقلب الاعواء الذي نحتك
به في الشوارع والحطبات ما هو
الا ملود انساني شقم .

● في الكتب واتومها :

توجد انواع من الكتب الجيدة
والرديئة ، لكن الكتاب لانه ايضا
قاريه ، يعرف انواعا من هذه
الكتب اكثر او اقل خطورة ، فهناك
بعض الكتب التي يعترف باعجابها
بها ككل الناس ومع ذلك فانه لن
يسامح نفسه ابدا لو انه كتبها .
ومن ناحية اخرى فهناك ايضا كتب
نادرة للغاية لا يحبها ، ومع ذلك
فانه يخليل اليه انه لو كان كتبها لثال
من ورائها عرفا عظيمهم مثلكه انواع
لا يمكن الاعتراف بها لانها اما كتب
سطحية وخيصة او كتب جنسية
مبتذلة لا معنى بتبسيط العلاقات
البشرية المعقدة التي يراعيها الاديب
في الادب .

● في الادب والتاريخ :

ان التاريخ الادبي يفضل في كثير
من الاحيان الاحتفاظ باسمه بعض
كتاب تيسلوا في عصرهم ، وكانوا
قد اعتقدوا من ثقة ويقين ان اعمالهم
سوف تقرأ في عصور تالية .
ان الاجيال القادمة بالاقوالها
واحكامها هي منيع الادب الذي يكافح
من اجل المستقبل ، وعلى استعداد
لحظائمه في مخطط واضح يستقيم
الهدف دفعة واحدة في الادب النضر .
سعاد عبد العزيز



ف . د . شاتوبريان

بينما يحدث ان لا تذكر لقاءات
كثيرة . ولي أسلوب مريحة نبال
بعض الشه ، ومن الجائر ان هذا
نتائج من تدوني وحيي لمناسا
الطبيية . التي اشعر بوجودي في
وسط العالم وباتمالي للطبيية ومن
لم اعبر عنها .

اننا نعيش في حالة جفشاء بين
الانسان والطبيية ، لكن لا وجود
لهذا الجفاء بالنسبة لي ، وما
يجبني في الرومانسية الالمانية اننا
لا نتمتع فيها بهذا الانشقاق بين
الطبيية والانسان .

تخيلوا ان نوقاليس يستطيع ان
يقول :

« ان العالم بمقدرة فريدة يمكن
ان يخضع لرغبتى » .
فمننا قدر من التفاؤل لا يتوافر
لدى السرياليين ، لم ان غرويد
قد لخص مشكلات عصرنا في :
معرفة الجنس والعقد النفسية
والمشاكل السياسية ومعاصم
الثورة .

ان عصرنا يميل الى جانب
ديستوفسكي اكثر من تولستوى .
لكن هكذا تدور حركة البندول
ولابد من رجعة . لابد من ان يعود
في لوجة راشدة واسلوب معقول .
ولمسلدا فاننا اكث ما اربك في
كتابه منعنا اجد الرغبة في ذلك .
الى هنا ينتهى الحوار الذي دار

شعراء اليمن المعاصرون وهلال ناجي

اسم بطابع القرون الوسطى الشديد
التخلف .

وإذا كان لشعرائنا في اليمن طابعهم
الخاص في هذه المشاركة من حيث
مدى ادراكهم للأوضاع ومن حيث زاوية
نظيرهم ونظرتهم الإصلاحية للواقع
اليمني - ويمود ذلك أصلاً إلى الميزة
التي أصيبت بها البلاد مما جعلتهم
بمعدين عن التيارات الفكرية التي
اضطرم بها عالمنا المعاصر .

ولقد اقرن الشعر اليمني في
محاورة الظلم الإمامي بالمدح تارة
والتنديد بالظلم تارة أخرى - وخلال
هذا التنافس سوف نضع تصنيفاً
لهؤلاء الشعراء خلال فترة الحكم
الإمامي البائد ...

اذ يمكن تقسيم هؤلاء الشعراء إلى
تسعين :

القسم الأول : وهم الشعراء
الوطنيون الذين أحسبوا في نشر
أشعارهم الوطنية منددين بالحكم
الارهابي داعين الشعب للانتفاضة
ضد الفساد والظلم الرهيب - ولكن

أن المسؤولية تجاه الثورة تدعونا
إلى أن نوضح بعض جوانب الفكر في
اليمن على ضوء ما عاشته اليمن خلال
الحكم الإمامي ، وبالذات الجانب
الأدبي والذي يثير أكثر من سؤال
خاص . والقارئ العربي في كل مكان
في الوطن العربي ظل يمشي بعيداً عن
هذا الأدب وتطوره وذلك يعود إلى
فقر المكتبة اليمنية إلى الكتب
والمراجع الهامة .

وقد ظهر حديثاً كتاب شعراء اليمن
المعاصرون للكاتب العراقي - هلال
ناجي - وكان لظهور هذا الكتاب الأثر
الكبير ؛ وذلك يعود إلى ما تحتاجه
المكتبة اليمنية من المشاركة الإيجابية
في هذا المجال .

وقبل أن نخوض في موضوع هذا
الكتاب ونتناوله بالمناقشة - يجب
بنا أن نقوم بتناول موجز لحركة الشعر
والشعراء في اليمن خلال فترة الحكم
الإمامي .

لقد ساهم الأدب اليمني مساهمة
إيجابية في التعبير عن المأساة التي
عانتها اليمن من حكم الآلة الذي

وعلى العموم ان شعرانا كانوا لا يمسرون عن روح العصر الحديث ولا يدركون الابداء الحقيقية للمشكلة الاجتماعية وما يترتب عليها من مطلب حاسم وسريع لتغيير الأوضاع الاجتماعية في البلاد ، وذلك يعود كما قلنا الى حالة التقوقع التي فرضها الحكم الامامي عليها . ولكن خلال الفترة الاخيرة استطاعت مجموعة من الشباب اليمني اختراق هذه المرحلة والخروج من اليمن لتلقى العلم في الخارج وخلال وجودهم خارج اليمن عاشوا مع الفكر وثوراته الثورية المعاصرة - متأثرين بهذه الافكار الادبية والاجتماعية وما ان قامت الثورة وكان لابد لها من فكر جديد لتغيير المجتمع بكل دوائسه لكي يسير التطور الثوري الماصر حتى أصبح هؤلاء يمثلون الادب الماصر في يمن الثورة اليوم .

وعلى كل سوف نمود الى الوراة لنعطى لمحة من الادب اليمني ومراحلته المختلفة بشكل عام بعد هذه المقدمة الموجزة . فملى ضوء ما تركه الحكم الامامي من افلاس شامل في قطاعات الحياة نتفقد ان الادب اليمني المحصور في ظامرة الشعر قد مر بثلاث مراحل يمكن اجمالها فيما يلي :

أولاً - دور النشوء وهي المرحلة التالية للنخس من الاستعمار التركي ويمثل في القصائد التي تشيد وتفنن بالاسطورة البطولية المثلة بالائسة الذين اخلوا عقابله الامور في خلال هذه الفترة كأبطال استقلال وانتهاز الائمة هذه الفرصة ووضعوا فيها كل تقاليم واخسوا يشون حكمهم بكل الوسائل بينما ذهب الشعب مطبنا فسلم لهم مقاليد الحكم في البلاد دون تحفظ بعد فترة ارحاق شديدة من اثر الحروب الشرسة التي خاضتها الجماهير وبدأ الائمة في نشر وخلق

بعد فترة تراهم يصبونون ان هذا الموقف لم يحقق المطلب الوطني الذي يسمون من أجله وهو الإصلاح في البلاد - فتبادرت الى اذهانهم فكرة التهرب الى القصر بنية ان يحققوا مطلباً من مطالبهم الإصلاحية - فظورت اكوام من قصائد المديح التي تصور بطولات وهمية للامام - ولكن محاولتهم هذه كانت فاشلة وكان لابد من الغش .

ولما أدركوا عجزهم عن اي شيء اخلوا من جديد بملعون محاربهم للحكم ويتصفون له بوسائلهم ويدعون الشعب للثورة على الحكم الامامي الجائر .

المجموعة التالية : وهي المجموعة التي تمثل الجانب المضاد للحركة الوطنية ، كانت مجموعة مصالحية تمثل من أجل فرض ذاتي مفسى وكانت معروفة بانتماسها في وحل القصور وفسادها وكانت تتشبه بأبساد الآلة وبطولتهم الوهمية متجاهلة الشعب ومآسائه الحقيقة . وأن كنا في بعض الفترات نسمح بعضاً من قصائدهم في النقد اللاذع للحكم الامامي - فان ذلك يعود ايضا الى مصلحة وقتية يرمى بتحقيقها من الآلة ويكون الغش هو وسيلة تحقيق هذه المصلحة التي ما أن تحققت حتى يدبجون قصائد التمجيد والخنوع للامامية .

وهذه ليست مجرد تقسيمات نظرية لاح لنا ان نعرضها على الواقع وانما تمثل التجربة التي حققتها الثورة الجيدة والتي كانت المحك الوحيد لاختبار كل على حقيقته المجردة ومعرفة من كان ياجر باسم القضية اليمنية ويحاول ان يستغل الشعب ومصالح الشعب لاداه وعرف أيضا من كان صادقاً في مواقفه القديمة بعض النظر من مستوى التفكير والقدرة على ادراك الحقيقة العلمية لحركة الواقع .





أمامهم بعض أساليب الحكم الامامى
 مما جعل أشرافهم تطالب بتخليص
 البلاد من الحكم البغيض وتعلن النقد
 الصريح للمجتمع وتدفع الجماهير الى
 الثورة بعد أن بدأت بعض الملامح
 للرواية تتضح أمام هؤلاء الشعراء
 وإن كان الطابع العام للشعر يغلب
 عليه المديح - وبلاط القاريء أن
 حركة التجديد في شكل الشعر العربى
 قد صاحبت الانتفاضة القومية عامة
 والانتفاضات الوطنية خاصة وإن هذا
 الشكل الجديد كان نتيجة للحاجة
 الملحة الى التعبير غير التقليدى من
 تطلعات الجماهير ورغم أن شعراء ذلك
 الوقت كانت تنقصهم المنطلقات العلمية
 والرؤية الشاملة للمجتمع الذى
 يعيشون فيه برغم كل ما شاهدته
 اليمن من حكم فريب مظلم عنيف كان
 هناك من بين أفراد الشعب من يؤمن
 بحق الشعب في الحياة الحرة
 الكريمة .



وقد أضيف في الاونة الأخيرة كتاب
 كان يمكن أن يكون لعملاً خاصة
 وقد صدر أيضاً من روح طيبة وإن
 كانت الروح الطيبة في الأعمال الأدبية
 لا تكفى - وأمنى به شعراء اليمن
 المعاصرين الذى يقول مؤلفه هلال ناجى
 في مقدمته - كانت البراءات التى
 دفنتى الى كتابة هذه الفراسة
 عديدة أهمها باعثان الاول : -
 « ما وايته من أعمال الباحسين
 والدارسين للشعر في اليمن الكبرى
 واتى هي في رأى عهد العرب العتيقي
 ودراسة الشعر فيما يمثل حلقة مهمة
 من حلقات الدراسات الشعرية
 العربية المعاصرة » .

وتحن عندما نشكره على هذا
 المجهود وتؤمن معه بأصالة الادب
 اليمنى وبقدرة الانثائية على الخلق
 والابداع ونسائل معه من الحائل
 الوجود بين الادب اليمنى والدارسين

الانمرات الطاقية والتقليبة ، بينما
 ذهب شعراؤنا يمدحون الامام معلنين
 قرحتهم بالاستقلال وكان الامر
 قد انتهى بهذا .

المرحلة الثانية : في تاريخ الشعر
 اليمنى وهى مرحلة النضج الطوباوى
 الذى كان يقوم بها الشعراء من خلال
 شعر المديح القرون ببعض المطالب
 اتى يرمى من الحكام تنفيذها « صنع
 العالي وابتنه الكلام » وإذا حاولنا
 التعمق في هذه المرحلة لوجدناها
 أصعب المراحل لأنها كانت مرحلة
 جلود وسلبية وهذا أيضا يعود الى
 عدم وضوح الواقع وعدم تكشف
 أسلوب الحكم الامامى البغيض
 لشعرائنا بالإضافة الى الميزة المفروضة
 على البلاد مما عزل واقعا عن كل
 التطور الحديث بأبعاده المختلفة
 - وقد عاش شعراؤنا وهم في نفس
 الوقت يعيشون مفكرين بالنسبة لتلك
 المرحلة الصعبة من تاريخ اليمن ،
 في عزلة تامة حتى أنهم لم يحسوا
 ما يدور حولهم ولم يتأثروا بالتغيرات
 الفكرية الى جانب عدم مواجهتهم
 النودية للظلم الاجتماعى في هذه
 الفترة بالذات - وهذا ما جعلنى أقول
 ان هذه الفترة هي التى تعتبر خطيرة
 في مرحلة الاتصال الشعبى ضد الحكم
 الامامى .

وكانت المرحلة الثالثة والأخيرة
 هي مرحلة التحول الكبير في كل
 النواحي سواء من ناحية الكيف
 أو الكم - ففي هذه الفترة خرج
 الكثير من أبناء اليمن يدوسون
 بالخارج وتأثروا بما يدور حولهم
 وهذا بالتالى انعكس على الواقع في
 اليمن - وإن كنت اعتقد أن التأثير
 كان اصلاحيًا أكثر منه ثوريًا بالمعنى
 المفهوم للثورة وعلى كل حال لقد
 كانت هذه المرحلة هي مرحلة النضج
 والفهم مما جعل أدياننا يفرزون أسلوبهم
 الادبى ومطالبهم وأدراكهم للواقع
 اليمنى - وفي نفس الوقت اكتشفت

العرب - وإذا كنا نعتبر كتابه مشاركة في المجال الأدبي في اليمن ، فلتنسبنا نلاحظ أيضا بعض الملاحظات التي نرى أنها تلمحت القيم الأدبية والقيم السياسية معا والتي تفس أيضا مرحلة الانتقال الشعبي من ناحية وقيم أصول الأدب اليمني من ناحية أخرى .

ومن القضايا الرئيسية التي ستناولها - المنهج الذي استخدمه في تحليل كل هذه النصوص الشعرية التي ساقها اليمني إلى صفحات الكتاب .

يبدأ هلال ناجي في كتابه « شعراء اليمن المعاصرون » وقد ضمنه تسعة وعشرين شاعرا من شعراء اليمن - الشاعر زيد الموشكي - وقد قمه بكلمات قصيرة عن الموشكي وقدم بعض أشعاره محاولا أن يقدم الموشكي بأسلوب يحاول أن يجعله اجتماعيا ولكنه لا يخرج بحال عن الغرض الصحفي الربيع الزين بالانفاظ الكبيرة الخالية من المضمون الاجتماعي والفني - وبعد ذلك انتقل إلى الشاعر محمد محمود الزبيري وتحدث عنه على أنه شاعر الثورة بدون منازع ولا خلاف وقسم شعره إلى ثلاث مراحل ، مرحلة الدراسة ومرحلة الكفاح السليبي التي حاول فيها الزبيري أن يستخدم الأسلوب السليبي عسى أن يحقق مطلبيا شعبيا ولكن دون جدوى . والمرحلة الثالثة هي مرحلة وصوله إلى صعد بعد خروجه من السجن الكبير والتي كانت بداية مرحلة جديدة في حياته أخذ فيها قيادة



حركة الأحرار اليمنيين في الخارج ، وبمسد ذلك يقدم إلينا المؤلف السيد / إبراهيم الحضرائي الذي قال عنه أنه شاعر ابن شاعر وأنه أصيل في شعره والمقيم ظاهر في أشعاره برغم أن إبراهيم الحضرائي لم يصدر ديوانا واحدا ولكن الحضرائي كما يقول الكاتب قد أفصح عن اتجاهاته الأدبية في تقديم ديوان الشاعر الشامي « النفس الأول » ثم أورد بعض أشعاره وهكذا يقدم أشعار المناسبات وغيرها دون أن يأتي أي تقييم ويسير على هذا النمط حتى يصل بشا إلى الشامي المعروف بميوله الاستعمارية وتاريخه الطويل الحافل بالمعاملة والخيانة ويشتاق له التبريرات التي لا يمكن قبولها مطلقا - وسوف نلتقي ونناقش هذا في الملاحظات التالية - وبمسد ذلك يصل بشا الكاتب إلى آخر الكتاب ليضع شعراءنا المعاصرين بحق وحقيق ويقول منهم أنهم البراعم الواعدة برغم من هسلا يصعد بجني على الشعر الحديث ويرغم أن من هؤلاء من قدم للثورة الفكرية الأدبية ما لم يقدمه كثير من الشعراء الذين وصفهم الكاتب بأنهم من كبار الشعراء ونحن حين نناقش هسلا مع الكاتب لا ننطلق إلا من حرصنا على الأدب اليمني وشعراء اليمن المعاصرين - كما أننا لا ننكره وهو من الحقائق المسلم بها - وقد لسنا من خلال الكتاب أن الكاتب يوضحه البعض في مكانة لا يلقى بهم ولا بمكانتهم الأدبية إلى جانب عدم انصافه لشعراء العصر الحديث وأسلوبه وتقييمه للشعر هذا يدل على أنه من أنصار الشعر القديم ولكن هسلا لا يكون على حساب الشعر والشعراء في اليمن ، وأن ارتباطه بشكل من أشكال الشعر دون غيره لا يجعله أليّا يرتبط بشكل من مناهج التقييم والنقد والتحليل دون غيره أيضا .

ملاحظات عامة :

- ١ - عدم وضوح المنهج .
 - ٢ - مجموعة مختاراته لم يرد دلالتها الفكرية .
 - ٣ - التزعة التبريرية .
- ويجب أولا أن نتساءل عن المنهجية في الكتاب لتسد خلا الكتاب من كل

مشاهدة فمالة في مجال الثورة الفكرية - أما بهذا الشكل وبهذا الأسلوب فهو ليس أكثر من تجميع يستطيع أي فرد أن يقوم به - ونأتي إلى آخر نقطة وهي في الواقع من أهم النقاط الثلاث وهي التبريرية .

أخذ الكاتب يورد أحكاما في بعض الحالات مناقضة تماما لبعض المسمات التي يحاول الكاتب أن يرفعهما . ومن التبريرات الخطيرة قوله « عندما قامت الثورة في ٢٦ سبتمبر اختار أحمد الشماشي الوقوف في صف أعداء الشعب ربما خوفا أو اعتقادا منه بأن الثورة ستعشل »

كيف يسمح الكاتب لنفسه أن يبرر لمثل هذا الخائن المذنب المعروف في خيانتته للوطن والثورة - وهل من المقول أن مجرد الخوف من فشل الثورة بأن ينتمى إلى أعداء الشعب ويحالف ببساطة مع الاستعمار هذا من المستحيلات إذا لم يكن خائسا وعميلا أصلا .

أنا نذكره لا يوجد طريقا ثالثا بين التقدمية والرجعية وعلى كل حال لقد استطاعت الثورة أن تفرق كل الخونة والمسلين والتاجرين باسم الشعب والقيسية اليمنية إلى جانبها كرمت المناضلين وفتحت المجال على معارضيها لكي يقوم كل فرد بدور طبيعي في المجال الأدبي وهي في الحقيقة مرحلة الثورة الفكرية .

وفي الواقع أن هذه المرحلة تحتاج إلى فهم وإدراك وتسلح بالروية العلمية لتخطيط الطريق أمام الثورة وجعل الأدب في خدمة المجتمع لا أن يزل من الواقع بل الطبيعي هو أن يكون جزءا من الواقع النودي المعاصر والوعي الإنساني بكل فتحاته وآفاقه دون أن نذهب بعيدا ونجرد الأدب من الواقع مما يصعد مخالفة جذرية للعلاقة الجدلية التي تربط بين الفكر والواقع .

وكتب لا أحب الخوض في الناحية السياسية لولا أن المسكبات دعانا إلى مثل هذا . بالإضافة إلى ازدواجية الرؤية عند غلال ناجي والتخبط بين اختيار القيمة الأدبية والقيمة الاجتماعية كمحك لتقييم الشاعر كل هذا يضع القارئ للكاتب في موقف حائر ويبدو إلى المزيد من التساؤل القائل ألم يكن من الأفضل لبلال ناجي أن يسمى مصنفا مختارا من الشعر اليمني ؟

محمد عبد الجبار

منهجية وهذا واضح في الكتاب ما ألقده ليمتصه من حيث هو كتاب يحتوي رؤية تحليلية ويجب أن نفرق بين عملية التجميع الكمي التي طبقها الكاتب وبين عملية التحليل النوعي القائم على الرؤية الموضوعية للأدب والمجتمع ما جعل المؤلف يقع في التناقض كبير وذلك يعود إلى عدم تحديد المنهج الذي يمكن من خلاله تقييم كل شاعر على حسب ما اتجه سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الفنية ولكن كما قلت أن عدم تحديد المنهج وكون الشاعر من أنصار الشعر التقليدي أو يعني أصبح انعدام كل منهج - هو الذي جعله يقدم هؤلاء دون أن يراعي دورهم الوطني بقيادة الثورة الفكرية حيث لا يفرق بين الزبير والشماشي ولا بين ابن علوي ومحمد شمس الدين وهذا يؤكد ما ذهبتنا إليه من أن الكاتب لم يحدد المنهج وكان عليه وقد تحمل مسؤولية كبرى في اخراج كتاب يجعل عنوانا ضخما ويصالح قضية من القضايا الأدبية الكونية - أن يصعد ، زاوية الرواية قبل أن يفكر في اللغة أشعرا لهذا وذلك . وأهم من كل هذا أن الكاتب ذهب في إبراز شعراء ليس لهم مكانتهم وأصلها تماما كثيرا من الشعراء - أن عندهم المديد من شعراء اليمن المعروفين ممن يمكن ذكرهم دون أن تعرض لموقفهم السياسي خاصة وأن المؤلف لم يتقيد بذلك .

١ - الوريت .

٢ - عبد الكريم الأمير .

٣ - زكريا المصومي - طيف -
أبراهيم صادق - عبد الله عطية -
علي بن علي صبرة - محمد أحمد صبرة - يحيى منصور - أحمد منصور - عبد الرحمن القفاص -
بيننا أورد وأقيم البعض في الشعر وهم من الشعر براء . وبعد ذلك نصل إلى القضية الثانية ونحاول أن نحدد السبب الذي من أجله اختار هذه المجموعة بالذات .

ولقد أورد الكاتب لكل شاعر مجموعة من المختارات الشعرية دون أن يرف السبب الذي من أجله وصف هذه المختارات على صفحات الكتاب دون أي مبرر لها أو على الأقل دون تطيل هذه المختارات سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الفنية ولو كان الكاتب قد حاول أن يضع أمام القارئ صورة أدبية واجتماعية واضحة لاعتبر كتابه



الموجة • للفنان سيف والي ١٩٦٦

رغبة في الحياة وامرارها على البقاء والعمل وعلى النمو والتغلب على الصعاب والمقبات .

وبالانتراب من ميدان باب اللوق أحد الأحياء الشعبية بالقاهرة يمكن للإنسان أن يستمتع الى صيحات داوية قوية تنبث من صالة

العرض للفنون التابعة لوزارة الثقافة حيث أقيم معرض « الفن والحركة ».

وما أن يدخل الزائر الى القاعة حتى تتحول الأصوات الى صور مرئية وملونة أشد غاملية وأقوى تأثيرا

على الحواس والشماس والمقل والوجدان . فاللوحات المرعوبة

بجانب إيمادها غير المحدودة تنقل الزائر الى وقت غير بعيد ، الى

• يوليو حيث تم المدون الاستمارى الصيوتى • الى عفوان غير على

الإنسان أن يشاهد مهما طال الزمن وطال الانتظار .

مع الحركة تعيش القاهرة ، وتتلو صيحات الفن في أماكن متفرقة من أحيائها المديدة لتؤكد الأصرار والعزم على سير الحياة ، وضرورة عودتها الى صورتها الطبيعية السابقة للمدون الفاشم .

والصيحات المرتفعة من خلال هذه الممارش الفنية لا تنكر ما حدث فهي تقدم المدون الفاشم بصورته الحقيقية ، وفي الوقت نفسه تقدم للفلاح في ميده ما ناله من خسر وما أتجزته ثورته المجيدة له منشد هامها الأول حيث مدور قاتون الإصلاح الزراعى .

وهذا يؤكد من جديد كما كان دائما أن الفن جزء من الحياة يمر عنها ويوضع شكلها ومضمونها وللاستنها ، يشارك الإنسان لانه نابع منه حيث يستمد مادته وعناصره وأشكاله وكذلك يوجه اليه حيث يمود ليستوطن فيفيد ويزيد الإنسان

الحركة

والفلاح

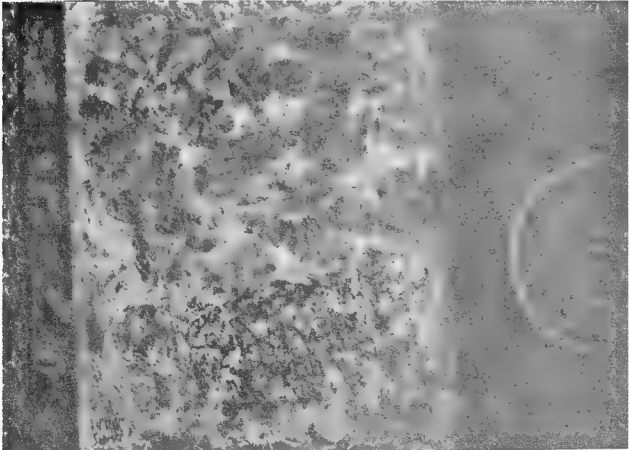
ولعل الذين شاهدوا «كور» حداد
 مشتمل يتذكرون هذا اللون الأسود
 المزرق المسائل الى البنفسجي على
 سطح قطع الفحم المحترقة ،
 ويتذكرون أيضا هذا اللون الأصفر
 البرتقالي المائل الى الصفرة
 او الحمرة الموجود بين هذه القطع ،
 وهذا اللهب الساخن الحارق
 الفاروذي اللون المائل الى البياض
 المنبت من خلال هذه الفراغات
 او التشققات ، لملمم يستطيعون ان
 يشاهدوا ذلك كله من جديد بصورة
 اشد وهجا وحرارة ودمارا وقدره
 على الصهر في لوحات يوسف عصر
 عن آثار قنابل النابالم في صحراء
 سيناء .

وترى لوحة «من ضحايا النابالم»
 قصة ثلاثة جنود أصابتهم قنابل
 النابالم فاحترقوا في أماكنهم

ان هياكل الفنان يوسف عصر
 تدعوك الى الاقتراب منها لتروى لك
 كيف تم لها الاحتراق . والفنان
 يوسف عصر **عاصر المصيركة** اذ كان
 يعمل جنديا في الجيش اثناء العدوان
 في سيناء وقد عاد وهو جريح ، يحمل
 في صدره وقلبه وعينه صورة ومشاهد
 استطاع ان يصيغ بعضها بأسلوب
 الفن التشكيلي وذلك في لوحاته
 المروضة .

ومجمل هذه الاعمال آثار لفنانيل
النابالم التي شاهدها لأول مرة في
 حياته . وهي بقايا اجسام آدمية
 احترت في اوضاعها الطبيعية وكأنها
 قد صممت او انتزعت منها الحياة
 في اقل من لح البصر ، بقوة مدمرة
 طارئة غير متصورة . هذا مع بقايا
 لحريشات ما زالت مشتملة تعطى
 رائحة كريمة للحم آدمي يحترق .

المروسة والهلال
 للفنان أحمد سليم ١٩٦٦



بها معدن لم ينصهر بعد داخل قرن
أعد لصهرها .

واختيار الفنان لشكل الربيع له
دلالة نفسية على حبه للبقاء ، على
ملكيتيه للكان ، وعلى إصراره على
الوجود والتواجد وعلى حزمه على
المقاومة وإيمانه بضميمة الانتصار .

ولست الصرخات صناديد من
يوسف مصر فقط فهناك مجموعة من
أعمال الفنانين الذين أرادوا التعبير
من المدوان بالرغم من عدم المعاشية
أو الممارسة الفعلية . وعلى ذلك
فالمرش بطبيعة معروضاته ينقسم
إلى قسمين : انفلها الجزء التابع
من المشاهدة الصادقة والممارسة
الحقيقية .

ومن بين الأعمال التي يجسد
الاشارة اليها لوحة الفنان
عبد الحميد شعاعه « وحدة الصف »
وهي مجموعة من الأتمة ذات ألوان
مختلفة متراصة في بعد وسمود ،
متحركة إلى الأمام تدفع ما يواجهها
إلى الأرض بنفث وقوة . واللوحة
في مجملها ذات شغافية لونية تدعو
إلى التفاؤل وتؤكد وحدة الصف
ودسوخ الكلة . وهذه الميود
الستديرة المحددة بالسواد داخل
هذه الأتمة تؤكد التصميم على
الانتصار وتدعو كل مشاهد أن يجد
مكانه بينها وكأنها تناديه أن يأخذ
موقعه في ساحة المقاومة .

وبالرغم من الحركة وألوانها الباقية
لالحياة تسم وتؤكد جموع الشعب
بمختلف قواها العاملة ضرورة سيرها
والاحتفاظ بما حققته ثورة ٢٢ يوليو
من انتصارات .

والفن أصدق ميسر للشعوب
وأدق وسيلة لتقديم الطائفت والرحمة
الاحاسيس والمشاعر التي تختلج بها
أفئدة أبناء هذه الشعوب ، ولذلك
فالفن سبيل دائما إلى المساهمة
والمشاركة في ما يمس الإنسان من
تغير وتطور وانتقال .

وعيد الفلاح تستغل به البلاد منذ
عام ١٩٥٢ حين صدر قانون الإصلاح
الزراعي وكان لابد أن تحتفل به الأمة
في هذا العام أيضا لتؤكد تمسك
الشعب بانجازات ثورته .

والأعمال الفنية التي تعرضها
إدارة الفنون الجميلة بقاعة أختانوف
وكذلك الأصال المروضة بالمركز
الثقاف التشيكوسلوفاكي تؤكد مشاركة



بحركاتهم اللحظية وأصبحوا هياكل
بطيختها صورة الموت لكنها بحركاتها
أقرب إلى الحياة . وهي مرسومة
بلون أسود محدد بلون فاروزي مثل
لهيب « كور » الحداد .

ولوحة « الكهف » يمكن التوثر
فيها على حقيقة الإحساس بهول
رؤية قتال النابالم المرفقة .

فالفنان يصور مجموعة من المربعات
بلون أصفر مخضر (كافي) بكل مربع
عين دائرية مع تلوين الكهف بلون
أخضر والكل محاط من الخسارج
بلهب ودخان وهياكل متناثرة مبعثرة
في كل مكان . ويذكر التكوين العام
للمصورة الشاهد بسفينة نوح على
سطح الطوفان أو ببوقسه صغيرة

الحصاد

للفنان سيد عبد الرسول

١٩٦٤



من سحابت النابالم
الفنان يوسف مصر
١٩٦٧

ولوحة الفنان **مصطفى احمد** ذات
الأشخاص الثابتة التي تضرب الأرض
بفتوسها تؤكد عزم الفلاح وتسميه على
تعمير الأرض الوعرة الجرداء وعزمه
على تحويلها الى خضرة يانعة كالشريط
البعيد بجوار وادي النيل حيث
اشعة النيل المحبة للسلام والحريّة .

ولوحة الفنان **احمد سليم**
« **الروسة والقمر** » تكاد تكون
قطعة موسيقية رطبية مريحة تبدأ
وحداتها وانغامها في التصاعد بعد
غروب شمس النهار وتنمو مع تسيّم
الليل حتى يظهر الهلال في السماء
بنوره الخافت المربع الذي يدعو الى
الحب والسعادة .

واللوحة تحمل في مساحتها
وتقسيماتها الزمن ، وتحركه مع بيان

الفنان المعري في التعبير الصادق من
عيد الفلاح . فالأعمال كلها تنبئ
ببشر وسعادة وحيوية وحركة . وتنبئ
منها رائحة ريف مصر وعرق فلاحيه
بل تكاد تحسكات ورقصات هذا الفلاح
تسمع وتُشاهد من خلال المروضات .
ولوحة **عيد الوهاب مرسى** بالمرکز
التشكيكي ذات الأوسية الصفراء توحى
بشمس ساطعة مشيئة برفاة والكل
يعمل تحت اشعتها بلون بني محروق
داقء يوحي مظهره الصام بالطابع
الشعبى الزخرفى ، التجانس الوحدات
والتكامل التكويني . وهى تعطى انقاعا
يؤكد صدق العمل والقسوة عليه
والرغبة فيه ، وبالتالى تضع
ديناميكية الحياة الكاسنة وراء هذا
الكون الكبير .

أثره على الأحداث وعلى مشاعر الإنسان . وربما كان أبرز هذه المساحات الزمنية هي المساحة الثالثة قبل الأخيرة حيث يدور حوار ديناميكي هادئ عاطفي متعذب . واللوحة رومنيتيكية التفكير والأحاسس وعضوية التكوين .

ولوحة رمزي مصطفي ذات الأشكال الهندسية الخمسية الأشلاع حيث تساعد عناصر الحياة ، وتؤكد أيضا اختلاف كل جزء عن الآخر بالرغم من وحدة الشكل . والوحدات في تماسكها توضح ضرورة الأرباط حتى تدب الحياة وحتى يصبح الكل خليفة حية نابضة واعية ذكية . ولعل أهم ما يميز هذه اللوحة تلك الوحدات الطبيعية الرمزية داخل الأشكال الهندسية فضلا عن ألوانها الشعبية التي تشمل الأحمر « **الثقة** » والأصفر « **التركي** » والأخضر الزرعي والأصفر البرتقالي والليموني . وبالرغم من بريق ألوانها إلا أنها تدعو إلى التأمل والراحة والانسجام ، وتؤكد اشراق شمس مصر وراء كل جهد يبذله الفلاح .

وصورة الفنان صالح رضا « الفارس » تصور فلاحا يمتطي حماره في طريقه إلى حقله ويملو خلفه قرص الشمس المشرق . وهي ذات ألوان متداخلة منغمسة بالرغم من تصديده لوحداته الأساسية بأطار أزرق داكن . وقد ساعد هذا الأسلوب على إبراز هذه العناصر وعلى صلاية وحدة التكوين .

ولوحة الفنان مصطفى الرزاز « قصة القرية » ذات طابع أسطوري شعبي وذات سمة مائية شفافة رقيقة وكان ما يشاهده الإنسان صسورة سعيدة لحلم فنان من حياة قرية ، فلاحوها أقوى الأبدان متورداوا الخدود ، وعلى قدر كبير من الرخاء الريفي . وقد لجأ الرزاز إلى رسم وحداته بخطوط رفيعة مسوداء متداخله وأضاف لمسات من الألوان ميزت كل وحدة على حدة وبذلك استطاع أن يتميز بطريقة خاصة في ابداع لوحته .

ولوحة الفنان مسيحي واثلي « الحقل » ذات ألوان حالة صافية فيها طوبى وروعة ونغم وإيقاع يتصاعد إلى السماء من الأرض المنبسطة الخضراء في تلاحم وأرباط يحصلون السماء الصافية إلى انشودة هادئة تصور جمال الريف المصري .

وهو يحاول المزج بين الرمزية والواقعية بأسلوب رقيق شفاف ، فيه طيبة القلب وصفاء الفكر وبعد الرؤية .

ولوحة الفنانة اتجي الملاطون « القرية » بأبراجها الشاهقة ذات ألوان متداخلة تميل إلى الزرقة والبنفسجي توضح أسلوب رقيقا نابعا عن جهد ويحث وتعمق وشدة ارتباط بالواقع والحياة الطبيعية .

وهكذا الفن سباق دائما إلى تسجيل آمال وأحلام ورغبات الشعب فلم يدع أحداث الساعة تمر دون أن يترك دوره فيها فسجل آثار المدون ووحشية الاستعمار والصهيونية كما سجل اللاذمية في حرب سيناء .

وكذلك شارك في عيد الفلاح ، فصور انجازا هاما من انجازات توره ، إذ ما كان حليما فيما مضى ولكنه تحول إلى حقيقته بقاتون الإصلاح الزراعي ، حلم بالحري والديمقراطية ، حلم بزنج الطغيان والاستغلال والانقطاع .

د . رمزي مصطفى

العائلة للفنان صالح رضا

١٩٦١



أم ورضيع ونابالم يوسف مصر .

فريد أبو حديد .. مؤلف أنا الشعب

أو ليتمتع بالأنعام العلية في وسط الحقول في شمال الدلتا في فصل الصيف هذه أمنية بسيطة إذا سمعها الإنسان لأول مرة غير أن أبا حديد يعتقد أنها من أعظم الأمنيات التي يرجوها المصري المخلص لبلاده ، **فعما لا شك فيه أن من أكبر أنواع المتع في البلاد الراقية أن يذهب الإنسان لقضاء أجازته السنوية في أعماق الريف** لأنهم يستنبطون أن ينتقلوا إلى الريف في سيارات عمومية نظيفة مريحة لا تضايقهم فيها سحب الأتربة التي تهب في الطرق كالأماسير ولا ترعقهم المطبات والخنادق ومآرق المنحنيات لأن الطرق كلها مبيدة مرصوفة وصفا ممهدا ناعما يريد مناظر الرحلة بهجة فاذا ذهبوا إلى أعماق الريف وجدوا هناك المناظر البهيجة من الخضرة والماء والوجوه النظيفة ، وإذا أرادوا النزول للأقامة لم يجدوا صعوبة في النزول بفندق صغير أنيق أو في غرفة بيت هادئ متواضع عند أحد الفلاحين السعداء أصحاب النفوس الوديمة ولا ينتقص شيء من ضروريات الطعام اللذيذ والمساء الرائق والفراش النظيف وما يحتاج إليه اللاجئ من الظلال السعيدة .

ظلت هذه الأمنية تداعب خيال أبي حديد حتى اللحظات الأخيرة من حياته ولملها سذاجة عن حبه الميمى للريف الذي تغفل في أدبه وترامى في قصصه ثم انتقل محمد فريد

لقدت الأمة العربية أدبيا كبيرا وتصعبا لامعا ومؤرخا منصفا وأحد الحائزين على جائزة النولسة النقدية في الآداب وهو الأديب الراحل محمد فريد أبو حديد .

نشأ محمد فريد أبو حديد في مدينة دمهور حيث كان والده يعمل مزارعا في بلدة « المسين » وكان عمه يعمل رئيسا للنيابة هناك - وقد قضى فترة صباه وهو يرتع ويلعب بين المروج الخضراء فوق الأرض التي استأجرها والده ليواجه الحياة ، وقد استمد محمد فريد أبو حديد من الطبيعة في هذه الطفلة معظم قصصه ومنها قصة « أزهار الشوك » حيث عاشت « تمويضة » بطلة القصة في هذه البقاع وبين أحضان قرية « المسين » .

ولذلك أحب أبو حديد الريف المصري حبا جما ، وترامت مجاله في قصصه واضحة حلية ، وتصارعت شخصياته صراعا نفسيا بين أوجانه إلا أنه كان ينجح دائما إلى البساطة والسهولة في رسم شخصياته .

وقد ظل حب الريف يراوده في أغلب قصصه حتى أن أمنية عزيزة ظلت تداعبه إلى أواخر أيام حياته وهي أن يكون في مقدور كل فرد من المصريين إذا شاء تمضية أسبوعين ظريفيين في راحة من عناء الأعمال أن يذهب إلى قرية من قرى الريف البعيد في الصيد ليتمتع بأشعة الشمس الملونة بالحياة في الشتاء



وقد أسندت اليه رئاسة تحرير مجلة الثقافة في عهدهما الجديد ، وظل يمارس هذا العمل حتى أحتجبت الثقافة عن قرائها .

وقد اشترك محمد فريد أبو حديد في انشاء لجنة المؤلف والتأليف والترجمة والنشر بإشراف الكردي ياسين ، وقد ساهمت هذه اللجنة في إصدار كثير من المؤلفات العلمية والأدبية المفيدة للمكتبة العربية ، وكانت تضم عددا كبيرا من الكتاب والأدباء تذكر منهم أديبنا الراحل والرحوم الدكتور أحمد أمين ، والأديب الكبير دكتور نجيب محفوظ ، والدكتور حسين مؤنس ، والدكتور أحمد زكي وغيرهم .

وقد برع محمد فريد أبو حديد براعة فائقة في القصص التاريخية ومنها قصة الملك الصليبي أميرة القيس وقصة زنوبيا ملكة لعمرو ، وقصة ابنة الملوك وقصة المهمل سيد دبيعة - وقصة سيف بن ذي يزن ، وقصة عنترة بن شداد ، أبو الفوارس ، وقصة أزهار الشول - والأم جحا ، ومع الزمان .

ولملاحظ أن محمد فريد أبو حديد يؤثر الجانب الشعبي في القصص ، وقد تمت الامجاد العربية وقام بالدليل عليها بالخلق الأدبي ، وأوضح أسسالة الشعب العربي ، وأبرز النبل العليا من خلال صفات الأبطال الذين اختارهم موضوعا لرواياته التاريخية وذلك أصبحت

أبو حديد إلى الإسكندرية حيث درس في مدرسة السياسة الثانوية بالإسكندرية وحصل على شهادة الدراسة الثانوية هناك عام ١٩١١ ثم سافر عقب حصوله على هذه الشهادة مع أسرته إلى القاهرة حيث التحق بمدرسة المعلمين العليا وكانت من المدارس التي التحق بها كثير من رجال الفكر مثل عبد الرحمن شكري والمازني وشفيق غريال وغيرهم ، وحصل على ليسانس الآداب والتربية عام ١٩١٤ ثم عن له أن يدرس القانون فالتحق بمدرسة الحقوق حيث حصل على درجة الليسانس عام ١٩٢٤ .

واشغل محمد فريد أبو حديد بعدة أعمال متنوعة حتى ارتقى إلى مناصب رفيعة في الحكومة فعمل مدرسا بالمدارس الحرة ، ثم مدرسا بالمدارس الأميرية ، ثم سكرتيرا عاما لجامعة الإسكندرية عند انشائها عام ١٩٢٢ ثم وكيلًا لوزارة التربية والتعليم لمستشارا فنيا للوزارة ، كما ساهم في الحركة التعليمية في المملكة الليبية والمملكة المغربية وظفر بتقدير المسؤولين هناك لوطنيته الصادقة وعرويته الخالصة .

وقد ألفت فيه هذه الأعمال التي مارسها كثيرا من التجارب ، وعديدا من الخبرات ، وقد عمل في الصحافة فترة خاصة من حياته فكتب في مجلة السفور ومجلة السياسة الأسبوعية ومجلة الهلال وكان من منشئي مجلة الرسالة والثقافة في عهدهما الأول ،

ف . أبو حديد



القصة التاريخية على حد تعبير لجنة
النقص لجائزة الدولة التقديرية في
الآداب على يد محمد فريد أبو حديد
« منهاج بين حقيقة التأريخ وقصة
الإبداع الفني » .

وقد استمد من الروح الشعبية
المصرية جذوته الحقيقية في عمله الفني
ونشر صفحات القوة والحربة التي
ملأت تاريخ مصر .

كما كتب محمد فريد أبو حديد
نوعاً آخر من القصة وأعنى به القصة
الواقعية الحديثة التي تتناول

مشكلات مصرية عصرية مثل كفلح
الشعب ونظام الطغاة ومثال ذلك
قصة « أنا الشعب » .

وفي قصة « الآم جهنم » صور
ما يلقاه المواطن من غربة في وطنه في
المعود الحالكة المليئة بالظلم والارادة

بالبطون التي تضيق فيها حقوق
المواطنين وتسلب فيها ارادة الأمة ،
وتختفي فيها كلمة الحق .

وكان فريد أبو حديد يعتقد انه
لا فرق من ناحية جدة الموضوع فقط
بين الحادثة الجارية والحادثة
التاريخية لأن اختيار الحادثة
التاريخية يجب أن يؤكد تصوير
الكتاب علاقة ذلك بالفترة الحديثة
التي كتب فيها روايته التاريخية
والا كانت جثة محتلة .

ويروى أن الرواية التاريخية ليست
كأنها حيا مات وأعيدت اليه الحياة ،
بل كأنه حي ولد حديثاً وله شهادة
مستلدة تحمل تاريخ العلم واليوم
والفرق بين القصة التاريخية والقصة
المصرية هو في شيء واحد ، في اختلاف
الزمن ، فنحن لا يجوز لنا أن نلبس
يوليوس قيصر على المسرح مثلاً بدلة
أو جلباباً والا انهار كل شيء ، لكن
يجب أن تكون مشاكل يوليوس قيصر
هي مشاكل عصرنا في صورة ما .

وفي رأى محمد فريد أبو حديد
أن هناك مزية جديدة للحادثة التي
تؤخذ من التاريخ هذه المزية هي أن
المسار تفرقت والحيزات انتهت
والغظات وقمت ، والجزاء الطبيعي
والحكم التاريخي قد استقر ، عندئذ
يمكن للفنان أن يجد أرضاً مهيبة
لأن التأريخ قد وضع البداية والنهاية
لكل قصة تاريخية ، فعلى الكاتب

أن يجوس في لطف وتلمس ومعق
خلال الملاقات البشرية في التاريخ ،
وهو أشبهه بالسائح الذي يعمل
الكسيرا في المابد والتاحف ويمشي
على أطراف أصابعه كأنه يخاف أن
يفقد أحداً ، والكاتب القصص لابد
أن يفعل ذلك . لأن كل سائح يأخذ
لقطة جديدة تذكارية لمجد الترنك
أو هرم خوفو ، أو وجه أبي الهول ،
ولو كان العمل خالياً من الجديد
لاكتفى « بكاوت البوستال » التذكاري
لكل اثر من هذه الآثار .

وفي معرض حديث أبي حديد من
قصة « عترة بين شعاع » : أن عترة
لقطة تاريخية مثلاً تحريت فيها أن
أبين الفرق بينه وبين أخيه
« شبيب » لعترة يملك نفس
الأحرار وأخوه يملك نفس العبيد ،
عترة حسر طلب الحرية من طريق
فعل الإحمرار في الحب والترفع
والشجاعة والعلية .

بشرك من شهد الواقعة اننى
أشقى الوفي وأهف عند المضم

ولذلك كان عترة بين ينى ميس
في مكان مرموق وأحبته حيلة حيا
لا زيادة عليه ، أما أخوه فكان خواناً
غاشيا ناقماً على الناس لأنه لا يعمل
سوى نفس العبيد .

وهكذا كان يفعل سمير « واتر
سكوت » الكاتب الإنجليزي عندما كان
يسمى نظره أى حادث من التاريخ .

أما قصة « أنا الشعب » فقد كتبها
محمد فريد أبو حديد في عام ١٩٥١
على وجه التحديد ، لم تشر هذه
الرواية في ظل الثورة وقراها الناس
وقد أحس أبو حديد عند نشرها بأنه
شارك في حركة « القصير » العلمية ،
ووضع لبنة في البناء الذي كان يحطم
بتشييده ، ووجد الشعب يتفك
حول زعيم .

وقد حفلت هذه القصة
بالشخصيات الوطنية المستمدة من
« الحياة المصرية الواقعية ومنها قصة
« سيد زهير » ذلك الشاب الشافق
حماساً ووطنية ، و « أحمد جلال »
الذي يقطع بالفني والثروة ويحاول
أن يشتمر « سيد زهير » بالفرق
العظيم بين الطرفين .

وقد كان محمد فريد أبو حديد رغم اتجاهه القصصي يحب الشعر ويهتز له ويرى أن الشعر العربي هو صاحب الأمة ورائدها ومطربها ومشاركها في كل أحوالها ومواقفها فقد كان مصاحباً للنفس العربية في كل مراحل تطورها وفي كل عصور حياتها فكان مصاحباً للناس حين خاضوا الملوذ المموية واستخلص منهم تجاربهم فيها وإبان لهم عما في مواقفها من هزيمة الأبطال ووفاء الأصدقاء وإيثار الكرماء . وكان قصاصاً لهم يشمل فيهم الحماسة أحياسنا ويجلو لهم معاني الحكمة أحياناً ، ويسيل دموعهم أسوأ على البطل الفقيء ، ويرفع بنفسهم إلى سد الفراغ الناقص عن فقد البطل الفقيء ، كما كان الشعر مصاحباً للنفس البشرية في مجالس أنسها ومجالس طربها فيزيد بموسيقاه نشوتها من الموسيقى ويشركها في سعادتها بالتعبير عن أحاسيسه بالسعادة ، وطالما كان يواسي الحزائي ، ويأسو جراح الجرحى ويمسك القلوب بالأمال في حالة اليأس ويثبت قهيساً أكمة البشر في أوقات الشدة حتى لا تشاءم بالحياة .

ومن أجل ذلك يرى أبو حديد أننا إذا التقطنا مكانة الشعر في العصر



الحديث فالتقيد الكلمة الجميلة ، والمعنى الجليل ، والتعبير الرائع ، والموسيقى الحلوة ، التي اعتدنا أن تهزنا كما نتقيد من يشاركنا في حالات سرورنا وحزننا وحالات سلمنا وحزننا وحالات انبساطنا وانكسابتنا .

ويقول أن هذا الحرص الشديد على الشعر هو الداعي لنا على عدم المساس بخاصة من خصائصه والمحافظة على مسسته وطريقته وتقاليده سواء في ذلك الكلمة الجميلة أو التعبير الرائق أو الموسيقى المطربة ، فإذا كان الشاعر في عصرنا يريد أن يتطور بمعانيه وأماله وسبحانه فلا يمنعه مانع من ذلك مالم يكن ذلك التطور داعياً إلى إغفال عنصر من العناصر التي جعلت الشعر عزيزاً علينا ، اللهم إلا إذا استطاع الشاعر الحديث أن يوفقنا عن الكلمة الجميلة بأخرى مثلها ومن التعبير الرائق بتعبير آخر يروقنا ومن الموسيقى التي اطرقتنا بموسيقى أخرى تطربنا .

وكانت لفريد أبو حديد آراء قيمة في ترجمة الشعر ونقله إلى اللغة العربية وفي الآثار الأدبية التي طالع عليها ترجمتها بين الحين والحين في الصحف العربية والمجلات على أنها رائدة الروائع ولقطة الفلوات فهو يمتنى أن ينقل إلى أدبنا العربي ما يمكن أن يريده غنى وغزارة كما فعلت أجيال الأمة العربية في كل عصر منذ بدأت الحضارة العربية إلى وقتنا هذا ولكننا لا نريد أن تكون مثل

البيضاء نرد الأصوات ولا نفهم معناها وننقل إلى غيرنا أصداً لا تصدر عن أفهامنا أولاً ، لسنا متمسكين ولا يجوز أن نتم أفهامنا بالقصور لأننا لا نستطيع أن نتأثر ولا أن نلذذ ما ينطوي عليه شعر أمثال « ت . س . س . البوت » ولا يجوز أن نرهبنا أقوال من يقولون أنه لا يصح لأحد أن يسأل الشاعر عن معناه ولا أن يطلب منه تفسيراً له ، فإن الذي يريد للغة العربية خيراً لا يكتفى بنشر رأيه هو في استحسان شعر ت . س . س . البوت بل عليه أن ينقل هذا الشعر نقلاً موحياً لنا محركاً لشعورنا ولو لم يدخل إلى

افهامنا ، ولو قيل انه لا يمكن للشعر ان ينقل من لغة الى لغة اخرى فلا يمكن قبول مثل هذا القول على انه حجة مقنعة فاذا لم يمكن نقل ذلك الشعر الى لغتنا بطريقة تجعله فعالا فنيا فان لغتنا لا تعرفه ولا يمكن ان نعرفه لانها لا تعرف الا ما تستطيع ان تؤديه لنا نحن .

وقد كانت لفريد أبو حديد فلسفة خاصة في الحياة وقد سكب هذه الفلسفة في رسائل صادقة الى ولده على النحو الذي فعله اديبنا الراحل أحمد أمين .

من ذلك قوله : « ان الذين ياحملون من المجتمع ولا يعطونه لا ينالون سعادة » ، ولا يستحقونها هؤلاء يعيشون في فقر حقيقي في حدود انفسهم ويحاولون بين انفسهم وبين ما خلقوا من اجله » .

وقوله : « انظر يا ولدي الى اعماق نفسك لترى حقيقة نفسك ، ان ساعة واحدة تشعر فيها بانك وحدك كفيلة بان تدلك على مقدار السعادة التي يضيفها عليك الآخرون » ان الحب الذي يحيط بك من الآخرين هو الذي يشعر بك بانك فرد له وجود وهو السر

في كل سعادة تفكر ، فانت مدني بوجودك وسعادتك للآخرين ولا غنى لك وانت رجل شريف عن تأدية دينك اليهم » .

وعندما بلغ محمد فريد أبو حديد الستين من عمره عام ١٩٥٣ كتب يقول « ان الانسان بعد الستين اقدر على بلوغ الفانيات التي يقصد اليها لانه يستطيع ان يتجه اليها على هدى تجربته الطويلة وينحاش التورط في الترهات ، والشيخ بعد الستين يستطيع ان يكون اقرب الى العذالة في احكامه لان شيخوخته تبعه به من الرغبة والرغبة فتجعله الرغبة حريصا على النفقة فيتحرف الحرص به من الجادة - كما انه قد يخشى فقد امنية لتميل به الرغبة من الجادة ولهذا كانت الحياة بعد الستين فرصة للأعمال المنزهة عن دوافع الرغبة والرغبة وهي الأعمال التي تخلد مثل الانسانية العليا » .

وقد ظل محمد فريد أبو حديد يزاول نشاطه بعد الستين في عزم واصرار حتى انتقل الى جوار ربه منذ اسابيع ففقدت الأمة العربية بموته علما من اعلام النهضة الادبية

د . جمال الدين الرمادي

أضف التراب الحزين

الجمجمة - هو تراب فلسطين .. تلك
القطعة الغالية من قلب العروبة التي
اغصبها اليهود .. ولكن الشعب
العربي في كل مكان لن يسكت حتى
يسترد هذا الحق السليب .
والدكتور بديع حتى يهدى الى هذا
التراب الحزين .. يهدى اليه
الحروف القموسة بالدمع والدم ..
فهو يقدم كتابه للذين لا ينشدون في
القصص متعة وسلية بل يحسون
الجرح العميق ، وينشقون الى
الصدق في وصف الحياة الفارخة
المتحركة ، ويبحثون بين السطور
من الالم الفنى الجريح .

على ان ادينا لا يتدحرج بمجموعته
القصصية تحت هذه الكثافة الشديدة
من كلمات البشريين بالمقابلة في الفن
او بما يسمونه آداب المشكلة ..
لا يقف ادينا حيال دعاة الانزمام
موقفا انصياعيا عشيا بل هو يلج
زحامات هذه الملهية ليبني عمله
الفنى بنابة انسانية ويطل علينا من
ناغلة الادب الكفاحى الصالح بطريقة
قنية كاملة .. فهو لا يلجأ الى الجملة

الرائدة التي تطن في الاذن بمقدار
ما يلجأ الى الجملة المموسة المشحونة
بالصدق والتي نفوس في القلب حتى
الاصمق .. ومع أن الكتاب يهدى
الوجدان العربي بطاقة من الكفاح
لاسترداد الحق السلوب ، واسترداد
الارض العربية حتى تنتشر البسات

فوق التراب الحزين ، الا انه لم
يخل ايدا من الصق والفن جميما .
ومعظم ابطال قصص هذه الجمجمة
اطفال صغار ابرياء تترادف في
محياهم ابتسامات خفيفة تنسجها

دموع حزينة .. او كما يقول
فاليري « احب الأطفال ، قائم حين
يعيشون ، يعيشون حقاً .. وحين
يكونون ، يكون حقاً .. ان وجوه
البحث والبكاء تتعاقب لديهم دون
صبر ، ولكنهم لا يمزحون بين هذه

كتاب « التراب الحزين » يتسلل
علينا في هذه الأيام من بلد نشرتب
اليه جميعنا بوجودنا وحلمنا
الصامد ابدأ : يطل علينا من
دمشق ..

والدكتور بديع حتى - مؤلف كتابنا
هذا - أحد الامكانيات الكبيرة في ادبنا
العاصر سواء في كتاباته أو في ترجماته
بل هو أحد الاسهامات الحية التي
تضاف الى ثروتنا الابداعية والتي
كان لها فضل التمييز عن واقعنا
الادبي في ملايساته العاصرة .. ونظرة
واحدة الى آثار المؤلف على الصفحة
الرابعة للكتاب تدلنا بلا شك على
ما للكتاب الكبير من امكانيات كبيرة ؛
فهو يجيد الفرنسية ويعرف اللغة
الروسية معرفة جيدة بل وجرم
منها مباشرة « المصنف » و « الفلحة »
للكتاب الروسى المعلق « جوجول » ،
كما يترجم من الانجليزية للشاعر
الهندي وابندراناث طاغور مجموعات
شعرية هي « حتى التماسيح »
و « جيتنجالي » و « البستاني »
و « الهلال » كما ترجم عن طاغور
ايضا مسرحية « شيترا » .

واقتراب الحزين - عنوان



الرجسوة ، ان كل وجه هو صاف
مستقل عن الآخر » .

ويقتر الكاتب في مقدمة الكتاب
انه قصد ان يختار أبطال معظم
قصصه من الاطفال لان الطفل يهيج
خياله حتى وهو يضحك ويلعب ناسيا
الامم ودموعه الحار - يهيج فينا
الحزن ويحرك الجرح ... الجرح
الدفين في نفس كل عربي ، يهيجه
قلقا .. هادرا .. وغيبا .. دائما
للثائر ..

وأول قصص المجموعة هي قصة
التراب الحزين .. ولدور القصة حول
طفل اسمه حسين يخرج من مدرسة
« قليقة » حامل كلب في يده وفي راسه
لدور افكار كثيرة وصور متعددة ..
صورة اخيه المريضة بالحصى وصورة
استاذة في المدرسة وهو يحكي لثلاثه
في صوت متهدج عن حرب فلسطين
وعن ابنه الذي استشهد في القدس ..
حسين يتكبر في كل هذا ولا يكاد ينتبه
الى زميله محمود الذي يسر بجانبه
يتكرر قصة مفارقة التي قام بها ليلة
البارحة وكيف فعلى الحدود وتسلل
الى مزرعة برتقال وقطف من الثمار
ملء جيوبه دون ان يراه اليهود ..
ويبقى حسين على صوت زميله محمود
يسأله :

- لقد نهضني كلب من بعيد
ولكنني تمكنت من الفرار .. سأعود
غدا الى تجربة أخرى .. ألما تأتي
معي يا حسين .. ؟

ولكن حسين يجيبه بأنه
لا يستطيع لان اخيه مريضة بالحصى
ولا يقدر على تركها .. ولكن حسين
في الواقع كان يكذب فهو يتصل بمرض
اخيه لأنه يشغى أمه التي تلتزم دائما
ونتها من الاشراف من الحدود ..
وبلغت حسين الى الوفاء لينظر
الى مغرسته فتتعلق ميناء بنافذتها
العالية التي تحطم زجاجها منذ يومين
برساسة صوبها اليهود من وراء
الحدود .. ويطلق حسين ذفرة طويلة
ويسير حتى يقترب من الحدود ويرفع
راحته الى مقدم حاجبيه وينظر الى
الأفق الواسع بأشعة الشمس
القادرة .. ومن بعيد وراء الحدود -
تلوح له داهم الحبيبة التي تركها
فصبا منهم ويرى أيضا افسان شجرة
التي التي زرعها أبوه خلف الدار
وتبدو تلك الافسان وهي تتحائل مع
النسيم كأنها أصابع يد كبيرة تومي
له وتستغيث به .. اما اشجار

البرتقال الشمس التي زرعها أبوه
قديما فلا تزال سائرة في الغفاء -
ولا بد أنها الآن مثقلة بالبرقشال
المالودي .. ويلتزم حسين كيف كان
يتسلق هو وأخته « فاطمة » شجر
البرتقال ويسميتان في فط
الثمار .. اخيه المريضة الآن والتي
هي في ميسس الحاجة الى برتقالة
من هذه البرتقالات ولكن من أين
لها ذلك ؟ !

ظل حسين واقفا يحدث في الأفق
البعيدة حتى بدأ الليل يلغى قرية
قليقة بوشاسه الأسود ، ولم يعد
حسين يتبين الأشياء البعيدة فبدأ
الى منزله وفي ذهنه تومض فكرة
جريئة .. لم لا يسير الحدود هذه
الليلة ويحصل على البرتقال من أجل
فاطمة اخيه المريضة .. أي سعادة
سيحس بها وهو يقدم لاخته كأسا من
عصير البرتقال لتلثل منه فيسري في
جسمها الضامر الضعيف .. وعند
الفجر كان حسين يتسلل من منزله
وصوت المؤذن يشيع في نفسه
اطمئنانا ، وأرهف سمعه حتى انتهى
الأذان ، ثم زحف في سكون شامل وفي
أعماقه خوف من مفاجات الظلام
وخوف من أمه ان هي استيقظت
قبل ان يموت من مفارقة ، ولكنه
تقدم ومشى على رؤوس أصابع قدميه
وشمر بانه قد ألف هذا الخطر المجهول
فسار بخطى اكثر ليانا ، وسمع من
بعيد نباح كلب ثم طلق ناري فالتفت
على وجهه وتكتم أنفاسه ، ومضت
برهة تأكد بعدها ان الطلق الناري
بعيد .. لعله من جهة (طولكرم) .
وهذا أصابعه قليلا فرجع رأسه
ليرى الأفق البعيدة ينشق من نورها
تخيل ثم زحف على أربع سرعا الى
شجرات البرتقال قبل ان يطلع
الفجر .. وأخيرا اقترب من الشجر ..
الشجر الذي زرعها أبوه بيديه والذي
طابا تلقاه هو وفاطمة والألا من
لماره .. وتسلق بسرعة أحصى
الشجرات وحده نطاقه الى وسطه
وجعل يقطف البرتقال حتى امتلا
ما بين صدره ولويه ثم أخذ يهبط
الشجرة سرعا قبل ان يذهب الظلام
ويطلع النور ونجاة ذلت قدمه فهوى
على الأرض محدثا صوتا مسموعا
تلاه نباح كلب من بعيد فركض
بكل قواه ولكنه كثر بهجر فوقع
على وجهه ، وسقطت بعض البرتقالات



ولكن هذا الميب الشكلي يكاد
يتلاشى تماما في قصة « **الأهذاب**
الكثوة بالدم » وهي القصة التي تمد
في دأين من أجل قصص المجموعة على
الاطلاق بل تكاد تكون من القصص
المسدودة الجديدة في أدبنا القصصي
المعاصر .. وهي تحكي مأساة الاحتلال
الفرنسي لسوريا .. وكما اشفق على
هذه القصة من التلخيص أكثر من
اشفائي على قصة التراب الحزين ..
فالحصاد الذي يمكن أن تلخص في
قصة « **الأهذاب الكثوة بالدم** »

حوادث قليلة ، ومجرد سرد هذه
الحوادث لا يفتح لنسا أبدا حتى
ولو نافذة صغيرة نستطيع أن نطل
منها على القصة .. فحوادث القصة
تكاد تلخص في أن فلان سوريا أصابه
رصاصات الفرنسيين فرقد على الأرض
يحاول أن يفتح جفنيه المرهقين فتحة
ضيقة كما يحاول أن يحس أهدابه
المخضلة بالدم عن قطعة من الفضاء
صغيرة لتسمح لخيوط غسيل من النور
أن تسفل إلى عينيه ، ولكنه سرعان
ما يفلق عينيه إذ يتخيل أن طيورا
بشمة تطير فوق رأسه تكاد تنهش
لحمه ، وأن الأما فظيصة يحس بها
نتيجة جروح في كتفه وخده ، ومن
خلال هذه الآلام العظيمة التي يعانيها
يتدفق في ذهنه سيل هائل من الذكريات
ليتناق الأضباب المجرحة التي ترفس
على جانيه .. فهو يرى نفسه واقفا
على شجرة الجوز وأمينته ابنته التي
ستوف قريبا إلى ابن عمها آنية من
بعد تحمل على كتفها جرثها الصغيرة
فيقول لها :

— أمينة .. عطشان يا أمينة ..
» تنشد له جرثها ليرششف منها
الماء .. « هنينا يا أبي » .. الله
يعنيكي يا بنتي » ..

أمينة ابنته .. لقد وعدنا بأن
ياخذها معه إلى دمشق ليشترى لها
من سوق الصيدية أقمشة زاهية
تتبه بها على أترابها يوم الزفاف ،
ولكن الثورة على الفرنسيين تمنع
وتكره وربما انتقل لهيب الثورة إلى
قلب القوطة فلا يستطيع أن يزوج
أمينة ولا حتى أن يذهب معها إلى
دمشق ، وإن ترى أمينة مساة
المرجة .. ويحاول صائح أن يفتح
عينيه لتنهرف منها نظرة حزينة وتنفس
أمام عينيه نظرة سلسة وجذكرة أنه
جريح وأنه يتزف كما وأنه عطشان ..
ويشتق طيف ابنته بين أهدابه البتلة
بالدم وتخطر أمامه عينها :

فتركها ونهض مسرعا ، وقبيل أن
يتجاوز الحدود دوى طلق ناري من
الخطف أصابه في كتفه ثم تالت
الطلقات فأصابته في ظهره .. وندت
عنه « مجرحة وغابت الدنيا في
عينيه ولم يرى شيئا وسقط على
الأرض وتناثرت البرتقالات إلى جانيه
على التراب .. وعندما اشرفت
الشمس كان حسين ملقى على الأرض
دون حياء ، وإلى جانيه بضغ برتقالات
تلوت أحداها بالدم بمد أن نفذت
في قلبها رصاصة كانت قد اخترقت قلبه
وسال عصرها الماوردي فعاتق دمه
التندي الأحمر وأنساب هو الآخر
على الأرض .. أرض التراب
الحزين ..

هذه هي أولى قصص المجموعة ،
ولا شك أن التلخيص يظهرها كثيرا ،
فالتلخيص يفقدها أهم عناصرها وهو
الأسلوب الرائع الحزين والتجسيد
القرى لمأساة فلسطين ..

وكل ما أخذه على هذه القصة
هو أن الشكل الذي كتبت به يكاد يكون
ماديا مألوفيا لا جدة فيه ، فالقاري
منسل السطور الأولى يكاد يعرف
ماذا سيحدث للطفل حين يكاد يحس
أن حسين سيمبر الحدود يوما وأن
رصاص اليهود الضائر يترسب به
هناك .. وبذلك تفقد القصة منذ
البداية عنصر التشويق الذي يدفع
بالقاري إلى آخر كلمة .. وأنا لأفقد
بالتشويق تلك المفاجآت الغريبة التي
يصمد إليها بعض الكتاب ممن يحشدون
نهاية القصة بأشياء غريبة لم تخطر
للقاري على بال ولكن أقصد
بالتشويق في القصة ضرورة امتناع
الكتاب عن أن يقول كل شيء في البداية
وبذلك لا يدفع للقاري فرصة البحث
عن المفزى القصصي بنفسه وبذلك
أيضا يجرى المسسل الفني من أهم
خصائصه ومزاياه .. يجرده من أن
يكون له قاع فيه شيء ..

ولمنا نلتصم العذر للكتاب في هذه
القصة بالذات لأنها تحكي مأساة
تضيئها لنا وتدني منا القلوب ونعزفها
جميعا معرفة تجعله يحاول أن يصور
لنسا تلك المأساة من خلال حسين
الصغير الذي يتوق إلى عبور الحدود
ليحصل على برتقالات من الشجر الذي
غرسه أبوه بيديه وليود بها إلى أخته
المرضاة .. فيذهب .. والنتيجة
معروفة طبعاً .. لا يعود إلى بيته بل
يموت برصاص اليهود ويسيل دمه
على أرض التراب الحزين .

الكعبة ظلت تنتقل بين القبلى كأنها طيور كريمة تبحث عن قريسة ..
ورغم هذا التلخيص الذى حاولت فيه أن أسلط الضوء على كثير من جوانب القصة إلا أنه لم يغطها - في الواقع - كل جوانبها ، ففى القصة تمسوير عبيق لوحشية الاستعمار وطبيعة الشعب المسالم الذى لا يريد إلا أن يعيش حراً في سلام ، ويضفى في حياته يحلم بالفد السيد ولكن المستعمر يأبى عليه ذلك ويقت كالفصامة السوداء بينه وبين مستقبله ..

وتعاش مع هذه القصة في الهدف قصة « القمد الخالى » فهى أيضا تصور قطاعا آخر من تمسوة الاستعمار .. فالجنود يأخذون من المدارس الأطفال الذين ينفخون شهم وينظاهرون ، ويتذللونهم بالحجارة في الطريق العام .. يأخذونهم ليرسوهم بجوار حائط ، وأمام الأهل والأقارب يصوبون اليهم البنادق ويطلقون عليهم النار ، ويسقط الأطفال الأبرياء .. وتظل مساعدتهم في المدارس خالية تملأ : « وكان يجلس على هذا القمد أو ذاك شهيدا لقي ربه في سبيل الوطن » .

وأيا قصة « يوميات خيمة » وهى مذكرات على لسان خيمة كانت تقام على سطح احسانى الرواين ، تضم على منطها بعض اللاجئيين ، وتحكى الخيمة في يومياتها عن الحياة التى يعيشها اللاجئون .. ثم تشهد الخيمة مصرع الأب على اثر نوب في رأسه ، ثم تشهد الخيمة في النهاية مرض الابن الوحيد ، والألم وهى تجلس طوال الليل ساهرة تبكى ولدها بعد أن بكت زوجها .. وتختتم الخيمة يومياتها وهى تشهد روح الأب الشهيد تسفل من خروق الخيمة لتصافح روح الابن وتأخذها معها نحو السماء حيث الراحة والسعادة .

والكتاب يحتوى أيضا على خمس قصص أخرى غير القصص الأربع التى ناقشناها فهناك قصة « ليرة سودية » وقصة « انتظار » وقصة « ابتسامة » وقصة « ضياع وطن » . وكل يحلو إلى أن ألف وقفة قصيرة أمام قصة « انتظار » .. فهذه القصة تذكرنى بقصة الكاتب مصرى كتبت على نفس النمط .. بل إن القصة مما تذكرانى بقصة تشيكوف اسمها « **فلاكا** » .

.. أنا عطشان يا أمينة ..
.. هنيئا يا أبى ..
.. الله يهنيكى يا بنتى ..

وتخيل اليه أن الطيور البشيمة لا تزال تحوم حول رأسه ، وظلال جنود فرنسيين يسرون أمام يصره .. وينهمص صائح عينية فهو لا يريد أن يرى وجوههم الشريرة ولا علامتهم القاسية .. أنه جلدك الآن كيف كان الرصاص يدوى قريبا من بيتسه فيجنزج اثنين الرصاص بيكاه زوجته وابنته وتحبب أطفاله الصغار .. كان الرصاص يقترب ويملو ويمزق الجور مزجرا شرسا ينقر حيطان بيتسه كأنه نسر جارح .. كانوا يريدون أن يقتلوا حتى سكن الطبيعة الخضراء الجميلة ، ويتذكر صائح كيف هوى باب غرفته بركة من قدم جندي فرنسي في يده السلاح وفى عينيه ظمأ الى الدم .. وانطلق الرصاص على الفور ليصيب صائح فيقع على الأرض وصوت أمينة يصيح .. أه .. يا أبى .. 1 .. أنه عطشان يكاد يموت عطشا 5 أمينة .. أنا عطشان يا أمينة ..

وشعر صائح برغبة قوية في أن ينهض لعل أمينة تراه فتقبل عليه بالماء .. وبقوة خارقة استطاع أن يرفع رأسه وأن يجبل منه المحمرتين حوله ليرى الجثث الكثيرة المطروحة وقد جمدها الموت .. ومن بعيد جنود فرنسيون يتفرجون على الموتى .. ولكن أين أمينة وسط كل هؤلاء .. « أنا عطشان يا أمينة » .. ولح صائح من بعيد شرطى يتقدم نحوه فقبل له للحظة أنه شرطى سودى يتقدم اليه بوجهه الطيب ليسقيه الماء ولكن ما أن يقترب منه الجندي ويرى صائح في عينيه الظلم العادم الى الدم حتى يرتعد ويزداد ارتعادا عسكيا يراه يحسب من جيبه مسدسه ويصوبه اليه .. كل هذا وطيف ابنته وهى تد له يدها بالماء لا يزال عالقسا بخياله .

.. أنا عطشان يا أمينة ..
ولكن طيفها لا يقول له هنيئا
يا أبى بل تدوى طلقة رصاص ، يقع صائح بمدما على ظهره ويتدفق الدم من رأسه غزيرا .. وهكذا لم تعد أهدابه القمصة بالدم تتخلج وماتت الاشباح الجذوة الرافضة على جنبته وفرت الى الأبد الطيور الغريبة البشيمة .. بيد أن ظلال الجنود



العزير بحق المسيح خذني من هنا ،
اعطف على أنا حليم مسكين » وأخيرا
يوسف : « حفيدك إيفان زوكوف تعالي
يا جدي الصغير » لم يكتب على
المظروف :

« إلى جدي قسطنطين مكارتش »
القرية ..

وهكذا تلتقي القصة الثلاث عند
نفس المذاب الذي يقاسيه أبطالها
كما تلتقي عند الأصل الطبيب الذي
يكتنف قلوب هؤلاء الأبطال .

وبعد ... فلما كنا في الواقع
لا انتقد القصة ولا الخوض .. ولكني
فقط أشير إلى كتاب جيد يجب أن
يقرأ على مهل وبرودة ففيه خير كثير ،
وإن كانت معظم قصصه حزينة تدفع
الدمة في المين إلا أنها أيضا دفقات
من الأمل على طريق العودة .. تبشر
بالفد المأمول حينما يعود عرب فلسطين
إلى أرضهم ، وتشرق على أرض
العروبة شمس النثر والعروبة .

بكر رشوان

أما القصة المعربة التي قرأتها
منذ زمن فقد كانت تحكي هي أيضا
قصة شاب ذهب إلى فلسطين
ولم يعد .. ولكن أمه في القرية
حين رأت زملاء ابنها يمودون وابنها
لم يعد ، ظلت تلعب كل يوم تبحث
عن رجل يكتب لها خطابا إلى ابنها
الفألب في فلسطين ترجوه أن يعود
ليرى أمه التي تنتظره على أحسر
من النجم ..

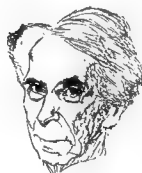
غير أن هاتين القصتين وإن كانتا
لديوان حول الحرب وحصول الإين
الفألب قصة تشيكوف « فالتكا »
تدور حول موضوع آخر ولكنهما
تتشترك في الفكرة الرئيسية وهي
فكرة الأصل الذي يعلق به ذوى
القلوب الطيبة .. قصة فالتكا هي

قصة طفل صغير يعمل عند أحد
أصحاب دكاكين الأحذية في المدينة ،
ولكنه يقاسي المذاب من الرجل الذي
يعمل عنده فيقرر إرسال خطاب إلى
جده المجرى في القرية يقول له فيه
« جدي العزيز أنا أكتب لك جواب ..
ربنا يغفلك ليس لي أب ولا أم ليس
لي أحد غيرك » ثم يعطي الصبي في
رسائله يحكي تسوة الرجل إلى أن
يقول لجده في النهاية « تعالي يا جدي

قصة انتظار هي قصة أم خليل
المجوز الطيبة الذي ذهب ابنها إلى
فلسطين ولم يعد .. وقيل لها
إنه مات .. ولكنها لا تصدق هذا
القول فلا يمكن أن يموت ابنها ويتركها
هي وابنته هكذا بدون عائل .. هاجرت
أم خليل من حيفا وسكنت دمشق
وهي الآن في حاجة ماسة إلى ابنها ،
فهي تسكن حجرة فقيرة ممتعة وزوجته
ماتت والابنة مريضة ولكنها تتماثل
للشفاء .. أم خليل في حاجة شديدة
إلى ابنها فماذا فعلت ؟ ذهبت إلى
الأولياء تلدع لديهم بالشموخ ولكن
بلا جدوى وأخيرا لم تجد أمامها إلا
أن ترسل رسالة إلى ابنها الفألب في
للسطين .. وذهبت إلى مرضعها لكي
ليكتب لها الرسالة « إلى ابني وفلدة
كبدى خليل النابلسي حفظه الله
آمين ، بعد تقبيل الوجنت أبدأ
يا ولدى العزيز بأعلاذك أن ابتكك
زيت مريضة جدا وهي تنتظر
مجيئك بفارغ الصبر فلا تسأخر
يا ولدى ، وحينما سألتا المرضع الحبي
من العنوان الذي يكتبه على المظروف
احتارت أم خليل لم قالت له أكتب
على المظروف إلى ولدا خليل النابلسي
فلسطين .. »

قضايا الفكر المعاصر
على موعد مع عدد خاص عن :

برتراند راسل
فيلسوف السلام



ب. راسل

دراسة وافية عن حياة وأفكار شيخ الفلاسفة المعاصرين بأقلام
الصفوة المتخصصين من الكتاب والنقاد وأساتذة الجامعات

ملتمز التوزيع في الجمهورية العربية المتحدة وجميع أنحاء العالم الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

| | | |
|---------------------|-----------------------|------------------------|
| ١ - فرع شرف | ٣٦ شارع شرف ١ | ١٢ يونيو ٤٠٠١٢ القاهرة |
| ٢ - فرع بولي | ١٩ شارع ٢٦ بولي | ٥٥٠٣٣ القاهرة |
| ٣ - فرع ميدان عرابي | ٥ ميدان عرابي | ٤٦٣٨٣ القاهرة |
| ٤ - فرع الميناء | ١٣ شارع محمد من العرب | ٢١١٨٧ القاهرة |
| ٥ - فرع الجمهورية | ٢٥٥ شارع الجمهورية | ٩١٠٧٤٢ القاهرة |
| ٦ - فرع عابدين | ١٤ شارع الجمهورية | ٩١٤٢٣٣ القاهرة |
| ٧ - فرع الحسين | ميدان الحسين | القاهرة |
| ٨ - فرع الجيزة | ١ ميدان الجيزة | ٨٨٨٣١١ القاهرة |
| ٩ - فرع أسوان | السوق السيلى | ٢٩٣٠ أسوان |
| ١٠ - فرع الإسكندرية | ٤٩ في سعد زغلول | ٢٥٩٢٥ الإسكندرية |
| ١١ - فرع طنطا | ميدان الساعة | ٢٥٩٤ طنطا |
| ١٢ - فرع المنصورة | ميدان المحطة | المنصورة |
| ١٣ - فرع أسيوط | شارع الجمهورية | أسيوط |

مراكز وكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

| | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|--------------------------|
| ١ - مركز توزيع الجزائر | شارع بن مهيدي المرمي رقم ١١ سكر | الجزائر |
| ٢ - مركز توزيع لبنان | شارع دمشق | بيروت |
| ٣ - مركز توزيع العراق | ميدان التحرير | بغداد |
| ٤ - عبد الرحمن الكيالي | شارع ٢٩ آذار - دمشق | سوريا |
| ٥ - الشركة العربية للتوزيع | ص. ب. رقم ٤٢٢٨ بيروت | لبنان |
| ٦ - قاسم الرجب | مكتبة المنى - بغداد | العراق |
| ٧ - دجا العيسى | وكالة التوزيع - ص. ب. ١٥٧١ | الأردن |
| ٨ - عبد المرحم العيسى | شارع للتوزيع ص. ب. ١٥٧١ | الكويت |
| ٩ - وكالة المطبوعات | شارع عمرو بن العاص - ليبيا | السعودية |
| ١٠ - مكتب الوحدة العربية | شارع عمرو بن العاص | بنغازي |
| ١١ - محمد بشير الترجاني | شارع عمرو بن العاص | طرابلس |
| ١٢ - الشركة الوطنية للتوزيع | شارع الرشيد | تونس |
| ١٣ - وكالة الأهرام | فلانحة - الطنج المرمي | ص. ب. ٤٢ و ٦٤ |
| ١٤ - المكتبة الوطنية | ص. ب. ٢٧ | الكتبة الاطرية ص. ب. ٢٦١ |
| ١٥ - مكتبة المروية | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ١٦ - عبد الله حسين الرشدياني | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ١٧ - المكتبة الحديثة | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ١٨ - أحمد سعيد حماد | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ١٩ - مكتبة دار القلم | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٠ - طلي إبراهيم بشير | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢١ - عبد الله قاسم المرازلي | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٢ - مكتبة مستر | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٣ - عبد الله فاهم محمد | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٤ - مكتب توزيع المطبوعات العربية | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٥ - المكتب التجاري الشرقي | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٦ - مكتبة مصر | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٧ - مكتبة التعبير | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٨ - زكي جرجس بيلبيسي | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٢٩ - إبراهيم عبد القيرم | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٣٠ - موسى الله محمود ديرة | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٣١ - عيسى عبد الله | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |
| ٣٢ - مصطفى صالح | ص. ب. ٢٧ | ص. ب. ٢٧ |

أسعار البيع للجمهور في الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش - لبنان ١٠٠ قرش - العراق ١٠٠ فلس - الكويت ١٢٠ فلس - السودان ١٠٠ ملجم - ليبيا ١٠٠ ملجم - قطر ١٥٠ درهم - البحرين ١٥٠ فلس - عدن ٢٠٠ سنت - أديس أبابا ١٠٠ سنت - أسمرة ١٠٠ سنت - الجزائر ١٥٠ سنت



الفكر المعاصر

● إننا نكر التفكير بمقول
غيرنا، سواء أكانت هي
عقول الغربين أم كانت عقولنا
الأفندية، فكلتا الحالتين
تكون أوقاتاً لا تنبض بالحياة.

● ليست الصهيونية عقيدة
دينية، بل هي حركة سياسية
قامت أساساً للدفع على حركة
سياسية هي مفاودة السامية.

● الحقيقة الوحيدة الصلة في
مجموع النضال، هي وجود
المناضلين أنفسهم، وجوداً تقدم فيه
المسافات الفاصلة بين الأفراد ليصبح
الكل في الواحد، والواحد في الكل.

● إن زبادة السكان عندنا
تكاثر تمنص خيرات الإنتاج،
بحيث يتعذر الدخول في عصم
الصناعة الثقيلة، وهي المرحلة
الضرورية لنثبت دعائم الإنتاج.



مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير :

د . زكي نجيب محمود

مستشار التحرير :

د . توفيق الطويل

د . عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير :

جلال العشري

المشرف الفني

حسن أبوزيد

نصدر شهرياً عن :

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والنشر

ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة

تليفون : ٩١١/٨١٦

الاشتراك السنوي عن ١٤ عددًا

بالجمهورية العربية المتحدة

١٤٠ قترشا

بقلم وليس التحرير

هذا العدد

ص ٤

● ● الصيت والفني في حياتنا الثقافية ، مقالة نقدية
واعية للجانب الأخلاقي في حياتنا الثقافية للدكتور زكي
نجيب محمود ● ● التفسير الوجودي للنضال ، دراسة
فلسفية لضرورة النضال على المستويين الفردي والجسمي
مما للأستاذ عبد الحميد فرحات ● ● الصهيونية حركة
سياسية وليست عقيدة دينية للأستاذ عادل سليمان
جمال .

تيارات فلسفية

ص ٦

● ● هذا العالم القلق ، دراسة علمية لميكولوجية التلق
مع تطبيقها على المجتمع الأمريكي للدكتورة مئيرة حلمي .

طريق العالم

ص ٢٨

● ● مشكلة التفجير السكاني في ج . ع . م ، الأستاذ
محفوظ أحمد محمد .

فكرات صاعدة

ص ٣٦

● ● ظاهرة الرفل في الشعر المعاصر ، دراسة لهذه
الظاهرة في الشعر الألماني بعامة وعند الشاعر هانس
ماجنوس انتنبرجر للدكتور مصطفى ماهر
● ● اهرنوبوج علامة طريق وشاهد عصر ، للأستاذ
غالي شكرى ● ● رحلة في مدائن الإعمال ، قراءة في شعر
ادونيس للأستاذ فاروق عبد القادر .

نقد الأدب والفن

ص ٤٤

● ● أحمد خيرى سعيد والاستقلال الفكرى ، للأستاذ
سيد حامد النجاج .

تيار الفكر العربي

ص ٧١

● ● مع .. أندريه موروا ، أنطونيوني ، ماكسن فريش ،
جورج سادول ، سميرة عزام .

لقاءات

١٤١٩٠٠٨٦٠٨٢٠٨٠٠

هَذَا الْعَدَدُ

إشارات الفلسفة في هذا العدد تشتمل على ثلاث مقالات ، أما أولاها فكلية امتزجت فيها الفكرة الفلسفية بالصياغة الأدبية يعبر بها صاحبها عن ذات نفسه ماذا تصحبه آراء مماير الحياة الثقافية التي نعيشها زاعما ان الشعب حين عر عن وجهة نظره في ترتيبه للقيم جعل الأولوية للظهور بالثني على النفس نفسه ، ولكنه لم يكن يريد لهذا الترتيب في الحياة المادية أن ينتقل الى الحياة الفكرية بحيث يصبح معيار التقويم كذلك هو أن يكون الصيت بالملم أفضل عند الناس من العلم نفسه ، لكن صاحب هذه المقالة يتنبأ بأن هذه النقلة من مجال الى مجال قد حدثت بالفعل ، هادفا من مقالته الى أن تأخذ الأمور الطبيعية مجراها وهو أن يكون تجميع العلم نفسه هو مرجعنا عند الموازنة بين العلماء . وأما المقالة الثانية فهي عن التفسير الوجودي للنضال ، فلئن كانت النظرة الوجودية على اختلافها ترى أن الحرية الإنسانية إنما تتبدى أمام الوافق الفعلية التي تصادف الإنسان فيكون من واجبه أن يشغل قرارا حياها يكون مسئولا عنه فلا يتقله من سواه إنما يخلقه من شعوره خلقا ، أقول أنه إذا كانت هذه هي النظرة العامة للوجودية على اختلافها فإن الوجودي في مرحلة النضال يضيف الى هذه الوقفة جانبا يكملها ، حلاسته ألا تقتصر الحرية المنشودة عندك على حرثي أنا الإنسان الفرد ولا على حرثي كانت الإنسان الفرد بل على حرثنا مما من حيث نحن جماعة لها كيان واحد بالرغم من تعدد أعضائه ، ولكن هذا الموقف الجامي في فهم الحرية إبان مرحلة النضال لا يتوافر لنا إلا إذا امتزنا تلقى يساورنا كلما وجهنا البصر الى الظروف المحيطة بنا إذ لولا تلقى كهذا يملأنفسنا لرست أجسادنا في قاع الجمود إبدانا بغير إرادة ولا اختيار . ثم تجر المقالة الثالثة عن الصهيونية وطبيعتها كيانها فبين صاحب المقال أنها حركة سياسية وليست هي بحركة دينية يدل على ذلك شواهد كثيرة منها أن رواد الصهيونية أخذوا يترددون بأدي ذي بدء أين يضمنون وطنهم اليهودي حتى لقد كان من رأى هرزل وهو الرائد الأول للحركة الصهيونية والناطق بروحها ، كان من رأى هرزل هذا ألا تكون فلسطين هي الوطن المنشود وأترح جزيرة قبرص مما يدل دلالة قاطعة على أن الحركة الصهيونية في منابها لم تكن تربط نفسها بأرض يقولون عنها اليوم أنها محتومة لهم بحكم العقيدة الدينية ، ولكن أما وقد سارت الأحداث السياسية إبان الحرب العالمية الأولى في طريق أدى بانجلترا أن تتبادل المعونة مع الصهيونية وأن لمدحهم بأرض فلسطين وطنا قوميا فكيف يصنع الصهاينة ليشتوا أقدامهم على هذه الأرض التي لا هم يملكونها ولا هي من ملك الذي وعد بمنحها .. كيف يشتون أقدامهم على هذه الأرض إلا أن يسبقوا عليها صفة دينية يؤيدون بها مزاعمهم ، وفوق هذا وهذا كله فإن الدولة الاسرائيلية لا تصطنع لنفسها العقيدة اليهودية سيلا ولا منهجا ولا غاية .

وينتقل القارئ بعد هذه التيارات الفلسفية الى طريق العلم ليقرا على هذه الطريق مقالة عن تحليل الفلق تحليلا علميا بالنسبة الى شعب يعينه هو الشعب الأمريكي ومن وجهة نظر باحثة يعينها هي « كارن هورني » . فقد حلت هذه الباحثة ما يشيع في الشعب الأمريكي من قلق يؤدي بأفراده الى كثير من الاضطرابات النفسية لا على المستوى الفردي وحده بل كذلك على مستوى الدولة بأسرها ، حتى لقد ذهبت هذه الباحثة - وهي أمريكية الوطن - الى أن للقلق الأمريكي طابعا يميزه عن سائر شروب'قلق' ، وهذا الطابع هو الدوافع العدوانية فهو شعب مند بحكم ما في حياته من تنافس حاد ، وهو أما أن يخرج هذا العدوان في تصرفه البائر وأما أن يكبته فيخرج آخر الأمر عدوانا أيضا بطريقة غير مباشرة .

يتلو هذا باب الفكر الاقتصادي وفيه مقالة واحدة عن التفجير السكاني في بلانا ، وفيها تحليل لشئ المنامر التي أحدثت هذه الظاهرة بصورتها الحالية في بلانا ، ولشئ العوامل التي نستطيع أن نمالج بها تلك الظاهرة ،

والحق أن هذه المشكلة الكبرى في حياتنا لم تجد بعد البحوث الخاصة التي تنظر إليها في مكانها هذا وزمانها هذا ، أعني تنظر إلى المشكلة في الجمهورية العربية المتحدة بكل ظروفها الخاصة ولا تفرقها في مشكلة السكان بصفتها العامة في بقية أجزاء العالم وهذا هو ما صنعه صاحب هذا المقال .

هنا هنا ينتقل القارئ إلى دنيا الأدب والفن ليقرا ثلاثة قصول نقدية أولها مقال من ظاهرة الرفض في الشعر الألماني الماصر ، فيبين فيه صاحب المقال أن شعراء هذه الأيام يؤثرون لأنفسهم أن تكون لكل واحد منهم طريقته الخاصة به ، فمن شأن هذه الخصوصية الضيقة أن تستغنى عن كثير من عوامل الفهم المشتركة ومن ثم يأتي شيء من الغموض ويأتي كذلك موقف من الرفض - ورفض ما ليس يتفق مع الأنا في حدودها الضيقة ، على أن هذه الذاتية الضيقة عند شعراء الألمان ليست هي الوجودية السارتريّة بعدا فإنها ترى هؤلاء الشعراء أن من حوادث العصر ما يفرض نفسه قرضا على كل إنسان بحيث لا يكون في استطاعته أن يردّه عن نفسه بالحرب العالمية مثلا ، ومن هنا أيضا تنبثق الثورة الذاتية وينبثق التمرد على الحياة التي تضيق الضيق على أبنائها ، غير أن « انتسنبجر » وهو شاعر ألماني تدور المقالة حوله لا يوصي بأن يتخذ التمرد على الحياة الماصرة صورة الهرب أو صورة الانتحار بل يريد للإنسان أن يدمج بينه الداخلي وعما يمكنه من مواجهة الظروف المحيطة به مواجهة التمرد الناضج . ثم تأتي بعد ذلك مقالة عن إيليا هرنوبوج الأدب السوفيتي الكبير الذي فقدته العالم الأدبي في الشهر الماضي بعد أن أمضى في الحياة أكثر من ثلاثة أرباع قرن مهدت له أن يكون شابا يافعا حين نجحت الثورة الاشتراكية في روسيا عام ١٩١٧ ، ومهدت له أن يكون علامة طريق على « مولد عصر جديد » . ولعل أهم ما أراد هذا الكاتب ومعل على تحقيقه هو أن يكون نموذجا رائدا للمثقف السوفيتي المتفتح على حضارة الغرب من ناحية وغير المنزول من أرض وطنه من ناحية أخرى . فالحضارة الغربية عند هذا الكاتب ليست غريبة إلا بالمعنى الجغرافي ، لأنها في حقيقتها هي حضارة الإنسان في هذا العصر .

وأما المقالة الثالثة في باب النقد فهي من شاعر عربي معاصر يقع في موضع الريادة من حركة الشعر الحديث في أخصب مبادئها وأقوى جوانبها هو الشاعر علي أحمد سميح الذي اشتهر في عالم الشعر باسمه الرمزي « أدونيس » . وفي هذا المقال أضواء كاشفة على روح هذا الشاعر التي يكتنفها كثير من الألغاز كما تبدت في ديوانيه الآخرين بمسقة خاصة ديوان « أغاني مهب الريح » وديوان « كتاب التحولات والهجرة » في أقاليم النهار والليل « والحق أن هذا الشاعر يجسد في شعره تيارا شعوريا ساريا في الأمة العربية كلها من حيث هي أمة معتزة بأصالتها تائرة على حاضرها مؤلمة في مستقبلها فهي في حاضرها تشعر شعور الغربة عن مجدها القديم وعن المستقبل الذي تراه جديرا بها .

وأخيرا يجيء تيار الفكر العربي ممثلا هذه المرة في أدب صحفي كانت له فاعلية ملحوظة في تاريخنا الفكري الحديث هو أحمد خيرى سميد الذي لو أردنا تلخيص دعواه في جملة واحدة قلنا أنه أراد لهذا البلد أن يكون أصيلا في فكره لا ينقل عن هذا أو عن ذاك دون أن يطبع المنقول بشخصيته إذ لا جدوى من استقلال سياسى أو اقتصادى إذا لم يدعمهما كذلك استقلال فكري .

وأخر المطاف هو اللقاء الشهري المتداد الذي يلتقي فيه القارئ بطائفة من أبرز الأحداث في عالم الثقافة ، وفيه هذه المرة لقاء مع الأدب المالئ أندريه ميسورو ، والخبرج السينمائي أنطونيو ، والكاتب الطليبي ماركس فريش ، والنائد الفني جورج سادول ، والأديبة الفلسطينية سميرة عزام التي فقدتها أدبنا العربي المعاصر .

رئيس التحرير

الصيت والغنى في حياتنا الثقافية

على هذا المبدأ ، فتراهم في مواقف كثيرة ينتفون ملا طاقة لهم به ، اعني أنهم ينتفون مما ليس في جيوبهم ، خشية أن يقال عنهم أنهم غير ذوي مال ، لكن برغم أنهم في حقيقة الأمر غير ذوي مال ؛ لكن هذه الحقيقة الواقعة على مرارتها ، أهون عندهم من عام الناس بها ؛ لا بل أن النمل السائر ليذهب في رسمه لسلكنا إلى أبعد من ذلك ، فيقرر لنا أن صاحب المال ينبغي أن ينفق ماله هذا في كسب الصيت ، وإذا فسل فهو انما يشتري بماله شيئا انفس واغلى .

وما هي الا خطوة واحدة قصيرة ، لينتقل الناس من دنيا الغنى في المال الى دنيا الغنى في الفكر ، وفي أيديهم المعيار نفسه ؛ فالحصلات الثلاث مازالت قائمة في عالم الفكر قيامها في عالم المال : فهناك من اجتمع له الغنى والصيت هناك من كسب الصيت ولا غنى ؛ أما الطائفة الاولى فتطوي لها دنيا وآخرة ؛ لقد أضنت نفسها كذا وكذا ودراسة وتحصيلا ، ثم لم يذهب هذا كله سدى ، بل ملأوا الدنيا بغيوبهم ، فاذا هم على السنة المتكلمين واقلام الكاتبين موضع اعتراف وتبجيل ؛ لقد غرسوا فنما الفرس والتمر ؛ أنه الصيت قد اجتمع الى الغنى ؛ ولا مكان في هذه الحالة لربية المرتاب

« الصيت ولا الغنى » مثل سائر في مصر ، وهو من بين الامشال الكثيرة التي تسرى بين افراد الشعب تعبيرا عن وجهة نظره في ترتيب القيم صعودا وهبوطا ؛ والقيمتان اللتان يريد هذا النمل أن يحدد العلاقة بينهما ، هما قيمة الثراء الحقيقي من جهة ، وقيمة ان يقول عنك الناس انك صاحب ثراء من جهة أخرى ، سواء كان ما يقوله عنك الناس في هذا الصدد بعيدا ام قريبا من الصواب ؛ وليس هناك - بالطبع - ما ينبغي أن تجتمع القيمتان في انسان واحد ، فيكون ثريا بالفعل ، ثم يقول عنه الناس انه ثري ، وعندئذ يكون الأمر واضحا لا يحتاج الى امثلة سائرة تعين افراد الشعب على اختيار طريق السير ؛ لكن هناك - الى جانب هذه الحالة - حالتين اخريين ، احدهما أن تكون صاحب مال ، والناس لا يذيعون عنك هذه الحقيقة ، فتمضي فيهم مضى الفقراء ؛ والاخرى أن يذيع الناس عنك أنك غنى مع أن جيوبك فارغة ؛ وما هنا يجيء النمل السائر ليحدد للناس طريقة الاختيار بين هاتين الحالتين - لو كان لا مناص من اختيار احدهما دون الاخرى - وهي أن يفضلوا الحالة الثانية على الاولى ؛ وان الناس ليرتبون سلوكهم المعلى

● لأن يقول الناس منك في بلدنا أنك من الرواد في دنيا الثقافة حين لا يكون بين يديك صحيفة واحدة تتقدم بها أمام الله يوم القيامة ، خير ألف مرة من أن تفرق نفسك في الصحائف فلا يسمع منك إلا ما يشبه حشرة الآتين .

● الصيب قبل الفنى ، هذه هي كلمة الشعب ، لا فرق بين أن يجيء الفنى في دنيا المال أو في دنيا الفكر ، ففي كلتا الحالتين الفصل منه كسب الصيت .

● ألفي ميكاعلى درسه على أميره ، وكان درسا في سياسة الملك ، فلفقه من لمة أصحاب العنتنة وجعلوه دستور الحياة ، فليس المهم أن تكون ذا علم ، وإنما المهم أن يصدقك الناس بين العلماء .

ولا لعجب المتعجب ، حتى لو ائتمرت عندهم حبة القمح الواحدة سبع سنابل ، في كل سنبل مائة حبة .

لكن الريبة والعجب ، بل الحيرة والياس تنزو كلها في النفس حين تواجهنا الحياة بضرورة الاختيار بين بدلين : فلما أن تعمل وتعمل وتعمل ، وتكد وتكدح ثم تكد وتكدح والناس في شغل منك كان في آذانهم وقرا ، وأما أن تفرغ لجذب انتباه الناس واستمالة آذانهم فلا تجد بين يديك فراغا تقرا فيه كتابا ودع عنك أن تخرج للناس كتابا ، فماذا أنت صانع ؟ اغنى ولا صيت ، أم صيت ولا غنى ؟ ماذا تختار لنفسك من البدلين ؟ أنه ها هنا كذلك يجيء المثل السائر فيسغتنا في دنيا السلوك ، إذ ينقل إلينا الحكمة التي اعتصرها هذا الشعب العريق من خبرته الطويلة ، وهي حكمة تقضى بأن الاختيار - إذا كان لا مناص من اختيار - هو للصيت قبل الفنى ؛ فلان يقول الناس منك في بلدنا أنك من الرواد في دنيا الثقافة ، حين لا يكون بين يديك صحيفة واحدة تتقدم بها أمام الله يوم القيامة ، خير ألف مرة من أن تفرق نفسك في الصحائف فلا يسمع منك إلا ما يشبه حشرة الآتين ؛ الصيت قبل الفنى ، هذه هي حكمة الشعب ، لا فرق بين أن يجيء الفنى في

دنيا المال أو في دنيا الفكر ، ففي كلتا الحالتين الفصل منه كسب الصيت .

وإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف نفسير غباء الفنى الذي يظل يرمى بشياكه حيث لا صيد ؟ الجواب هو أن كسب صيت الفنى بلا غنى ، لا يأتي عفوا وبغير تدبير ، بل يحتاج إلى مهارات وشطارات من نوع آخر ، قد تحتلها طبيعتك وقد لا تحتلها ، فإذا لم تحتلها لجأت إلى أسير الطريقين بالنسبة إليك ، وهو أن تعمل ، تاركا لمن يحتلها تحصيل الغنائم .

وقد تسألني أن ادلك على أطراف من هذه المهارات والشطارات ، لعلك مجربها ذات يوم ؟ فتقفز إلى ذهني مقالة قصيرة لفرانسيس بيكون طولها صفحة ونصف صفحة من القطع الصغير عنوانها «تظاهر الناس بالحكمة» ، ألخصها لك قبل أن أضيف إليها حصيلة خبرتي .

يقول هذا الفيلسوف الأديب : لقد قيل أن الفرنسيين أحكم في حقيقتهم مما يبدوون بوان الأسبانيين يبدوون أحكم مما هم مع حقيقتهم ، ومهما يكن من أمر بالنسبة إلى الأمم ، فليس من شك في أن هذه الظاهرة قائمة بين أفراد الناس ، فهناك منهم من هو أحكم مما يبدو وهنالك من يبدو أحكم مما هو فعن الناس من لا يفعل

خلو منه ، فأردت هدايتك بهذا التصنيف الذي أجراه ذلك الفيلسوف الأديب : الصمت الذي يوهم بأن وراءه أعماقا والأشارة باللامح والجوارح والزعم بأنه يعرف لكن يخونه التعبير ، والتستر بضخام الألفاظ ، وإدعاء الدقة التي تفرق بين التشابهات ، فإذا هو ادعاء بشير المشكلات ولا يحلها .

ولماذا لا استميت القارئ عزرا ، فانتقل إليه صفحة كتبها منذ أكثر من عشرين عاما ، ونشرتها عندئذ في كتاب صغير ذهبت به الأيام إلى اقتاض الذكريات ؛ فلابد أن أكون يومئذ قد صقت صدرا بتلك المهارات والسطرات التي عجزت عن تحصيلها ، فلبجت إلى أسير الطريقين ، وأسير الطريقين هو العمل ، فكتبت أقول في سياق من الحديث :

... أراد لنا نفس الطالع في صبانا أن يخدعنا المعلومون ، والمعلومون أحيانا يخدعون ، ويشيرون بما لا يؤمنون ، فأوصونا أن نجعل من النجم غايته ، فأبى علينا الأمانة البهلاء إلا أن نكد ونكدح لنبلغ النجم ؛ وفاتتنا الحيلة التي يدركها الألوفا أدراك البداهة في غير عصر ولا عناه ، وهى أن نلتصم النجم في صورته على صفحة الماء ، وأولو الأمر لا يفرقون بين النجم وصورته ، فكلاهما في أعينهم لأمع للاء ؛ وبربك لا تقلل اتنا إذ نروم النجم في سمائه تستقيم منا الظهور ، وتشرّب الأعناق ، وتشمخ الأنوف ، أما أن أردنا الصورة فلا بد من « انحناء » فتلك حكمة القدماء ، والحكمة إنما تسائر وسائل النقل في تطورها ، فلا ينبغى أن تكون حكمة الطائفة مثل حكمة « الحمام » ؛ قال مكيا قلى لأمره تاصحبا : ليس المهم أن تكون رحيما بشعبك ، إنما المهم أن يقال عنك أنك رحيم ، فاقس ماشئت ، وباطش بمن شئت ،

شيئا قط ، أو قل أنه يفعل قليلا ، لكنه يخلع على نفسه وقارا يوهم بأنه ذو حكمة وكفاية ؟ وأنه لما يدعو إلى الضحك ، بل إلى السخرية ، أن ينظر إلى الجبل التي يركس إليها هؤلاء « السطحين » ليكسبوا « سطحتهم » هذه تحسيدا وعمقا ، فمنهم من يلجأ إلى الصمت والتحفظ ، كأنما هم حريصون على ألا يظهروا بضاعتهم النفيسة إلا في جنح الظلام ، وهم إذا تكلموا فأنما يحرسون على إيهامك بأنهم لم يقولوا كل مافى صدورهم ، وقد يعلمون في دخيلة أنفسهم أنهم قليلو المعرفة بما يحدثونك عنه ، لكنهم عندئذ يظهرون كما لو كان القصور في التعبير عما يريدون التعبير عنه

ومنهم طائفة تلجأ إلى ملامح وجوههم وقسماتها ، فيجعلون من أنفسهم حكاما بالإشارات الجسدية ، لا بالحصيلة العلمية ، كما قال شيشرون عن بيزون ، أنه حين أراد أن يجيبه عن سؤاله (سؤال شيشرون) رفع أحد حاجبيه إلى جهة وخفض الآخر إلى ذقنه ، ومنهم طائفة تعالج المشكلة بلفظة ضخمة تنطق بها ، أو بلباقة في الكلام وذراية في اللسان ، ويحدثونك عن أشياء يفرضون أنها حقائق مسلما بها ، لا لأنها كذلك ، بل لأنهم لا يعرفون كيف يقيمونها عليها البرهان ؛ وطائفة أخرى منهم تستخف بما لا تستطيع الوصول إليه ، فيقبلون جهلهم مقدرة على الحكم لا وطائفة تحاول ستر الجهل بستر من محاولة التفرقة بين الأشياء ، تفرقات كثيرا ما تنتهي بهم إلى موقف سلبي ينحصر في إثارة المشكلات ، بدل أن يتقدموا بحلول للمشكلات

تلك خلاصة وافية ومشروحة للعبارة المركزة التي استخدمها فرانسيس بيكون في مقالته التي حدثتك عنها ، وقد سألتني : على أية صور تجيء مهارات القوم وسطراتهم في كسبهم للصيت بالعلم وهم





التعبير بما يغنى عن التحديد ؛ لكنى اقول ان الفهولة والدرجحة في حياتنا الثقافية قد لا تكونان ذا اثر مباشر احيانا - وان تكونا مباشرتين في التأثير احيانا اخرى - فبالفهولة والدرجحة قد تظفر بمنصب على مرموق ، وعن طريق المنصب ياتيك الصيت بالعلم الغزير ؛ او قل ان غزارة متفاوت في الدرجة بتفاوت ارتفاع المنصب في راتبه ، ونفوذه ، فالوكيل اقل علما من المدير ، والباحث من عامة الباحثين اقل علما من الوكيل ، وهلم جرا ؛ وهل يعقل - مثلا - اذا رشحنا لجوائز الدولة العلمية ان نسمح للباحث بالسبق على الوكيل ، او للوكيل بالسبق على المدير ؟ لو اذا اخترنا اعضاء المجامع العلمية او اللغوية ان نسمح للعالم اللغوي بالسبق على الوزير ؟ تلك قاعدة مقررة تقواعد الجمع والطرح في علم الحساب ، وهي ان يكون الاعتراف بعامل على قدر العلو بمنصب ؛ وهي قاعدة لا يتنكر لها الا العاجزون في مسالك الفهولة والدرجحة ، ويريدون ان يروا في العنب - بمنظار عجزهم - حصرا .

تلك اذن هي الطريقة غير المباشرة لتاثير الفهولة والدرجحة في دنيا العلم والثقافة ، لكن لهما كذلك طريقة مباشرة ؛ فهما تعرف كيف تكتب ولا تقرأ ؛ فلقد لبثت القراء والكتابة مقرونتين في اذهاننا منذ عهد الكتابيب ، وربما تظللان مقترنتين في اذهان اولئك الذين اراد لهم عجزهم ان يتقدموا مع الزمن ؛ اما القاصدون بالفهولة والدرجحة ففى وسعهم ان يفكوا هذا القيد السخيف الذى ربط القراءة الى الكتابة ، واستطاعوا ان يجعلوا الكتابة وحدها والقراءة وحدها ، بحيث يجوز اختيار الاولى بغير الثانية ، ولو اعترض عليهم عاجز ، لانحموه بان الكتابة الحق انما تقترب من الحياة لا من الكتب ، وهي في الحق حجة لا ادري كيف ادحضها .

ومن الطرق المباشرة ايضا لفهولة والدرجحة ، ان تعرف من ذا تصاحب ومن ذا تجالس ؛ فقل لي مع من تقضى فراغك وابن تقضيه ، اقل لك ما تستحقه من درجات الصيت بالعلم والثقافة ؛ وكان الجاهلون قبل ذلك يظنون ان درجات السلم والثقافة مرهونة بالجواب من سؤال يسأل : من ذا تقرأ له وكيف تقرأه ؛ وقد فانهم هذا الفارق الفسيح بين حيوية الحديث في ساعات السمر ، وجمود المادة المقروءة تحت أضواء المصاييح ، الاولى حياة والثانية موت ، الاولى حركة والثانية سكون ، الاولى وصول والثانية قعود . وله في خلقه شئون .

ذكي نجيب محمود

لكن ليكن لك في ذلك فن يخدع الناس عن حقيقة نفسك ، فاذا انت في ظنهم الأمير الذى يحنو على البائس ويعطف على المحروم ؛ التى مكياقلى درسه على اميره ، وكان درسا في سياسة الملك ، فلغفه من فمه اصحاب الفطنة وجعلوه دستور الحياة ؛ فليس المهم ان تكون ذا علم ، وانما المهم ان يعجل الناس بين الطماة ؛ وكم من رجل رابته يتربع على كرسية رزينة رصينا ، وعلى وجهه مخايل العلم والحكمة ، وقد علق فوق رأسه قيثارة فخمة ضخمة مشدودة الأوتار ؛ فتانى آلهة الشهرة فتربت على كتفه وتمضى فخورا بانبهسا النجيب ، ولا تنى تنشر ذكرك في طول البلاد وعرضها ، لانه « لو » عزف لكان خير العازفين ؛ فلئن جمدت اللسان على أوتار قيثارته الآن ، فما أسر عليه ان يديهها نغما شجيا طروبيا ان اراد ؛ وقد ضقت بفقلتها ذات يوم ، فصحت بها : يا آلهة الشهرة لا تصدقيهم ؛ انهم لا يعزفون لانهم لا يعرفون ؛ لكننا ازبوت عنى وأدارت الى قولى اذنا صماء ؛ وما اكثر ما تخرج اولئك الالهات صدى ، لانهن ينخدعن كما ينخدع البشر ... »

وحاشاى ان اقيس قولى الى قول يكون ، فهذا قوله عقل هادىء واما قولى فوجدان ثائر ؛ لكننى كنت بصدد الهارات والشتطارات التى تغنى اصحابها بالصيت في دنيا الثقافة والفكر ، فتواردت الخواطر ؛ ولو كان يكون في مقالته القصيرة عن التظاهر بالحكمة ، ملما بالعربية العلمية ، لأضاف صنوفا اخرى الى الطوائف التى ذكرها ، « فالفهولة » و « الدرجحة » كلمتان عاميتان معبرتان ودالتان على طرق موصلة الى الصيت الذى يفضل الفنى ؛ ولست ادعى القدرة على تحديدهما ، لكنهما من قوة

التفسير الوجودي للنضال

كل حديث عن الوجودية يرتبط بالحديث عن الحرية ، ومن المؤكد أن الفلسفة الوجودية أكثر الفلسفات المعاصرة حديثاً عن الحرية ، ومن المؤكد أيضاً أن أحداث الحرية الوجودية قدراً كبيراً من الحيوية والأصالة بل والإثارة والفراية كذلك . ولدى هنا ملاحظة عامة تقال على كل ما تقدمه الفلسفات الوجودية من تفسيرات لمسألة الحرية ، وتوجه ملاحظتي مباشرة إلى تلك النظرة الفسيفة المحدودة، التي لا ترى من الحرية غير حرية فرد يبلل كل ما في وسعها ليحتفظ بأكبر قدر من استقلاله - لا انزواله - مما وعمن حوله . ونظرة كهذه تتفق بغير شك مع السياق العام للوجودية كفلسفة لا تكف عن ترديد شموليات الفردية والتفنى بالذاتيات واستبعاد المطلقات ، وتتفق كذلك - وهذا هو المهم - مع علاقة الإنسان بمن حوله وما حوله داخل ما يسميه الوجوديون بالموقف . ويميل الوجوديون جميعاً برغم الخلافات الكثيرة بينهم إلى رؤية الحرية ودراستها من خلال الكيفية التي يمارس بها الفرد وجوده داخل موقف ما . إذ ينبني على وجود الإنسان داخل الموقف كثير من عناصر الفكر الوجودي وفي مقدمتها ما يسمى بقرار الاختيار - فالفرد يكون حراً بقدر تمكنه من ممارسته الاختيار وبقدر تحركه إلى أحد طريقتين مقدراً

● التحرير الثوري هو التعبير الخارجي عن قلق الجماعة المشتركة ، ويستكمل هذا التحرير الثوري شكله الوجودي حين يحتقن في التسجام وتنسيق كل الإرادات الفردية .

● الحقيقة الوحيدة الصلبة في مجتمع النضال هي وجود الناضلين أنفسهم ، وجوداً تنعدم فيه المسافات الفاصلة بين الأفراد ليصبح الكل في الواحد والواحد في الكل .

● الشعب الذي يناضل يكون دائماً أبداً في مواقع الاختيار الصريح بين طرفين متناقضين : النضال والاستسلام .. التوقف والاستمرار .. البقاء كله أو اللناء كله .



س . س . كيريجور

عبد الحميد فرحات

لما زالت هناك حاجة كبيرة لتساؤل من كيفية الربط بين الحرية الفردية وحرية الجماعة ، ومن كيفية الجمع بين « خصوصية » الحرية « وعموميتها » ومن كيفية وجود هذا الربط والجمع بدون تعطيل لجهود الحرية بالمعنى الوجودي ؟ . بولي تقديري أن ثمة موقفاً فريداً يتحقق أو يمكن أن يتحقق فيه هذا كله ، موقف تميشه اليوم شعوب عديدة فسر لها أن تماشى أخطاراً تتصاعد بسرعة إلى ما وراء كل تقدير . وأمنى بهذا الموقف حالة **التصال والكفاح** الذي يحدث الآن في مناطق مختلفة من هذا العالم الصاحب ، والذي تواجه فيه بعض الشعوب قوى غريبة مدمرة تريد تحويل حريتها إلى عدم . فمن يمكن للفيلسوف أن يتجاهل أبداً ذلك الارتباط بين مفهوم الحرية في الفلسفة وبين أصرار المتأصلين على تحرير أنفسهم ، ولن يمكن للمفكر الوجودي أن يصر في النظر أبداً من « موقف اتصال » الغير والذي يشمل فيه بوضوح وأمانة كل خصائص وسائط الموقف الوجودي الأسيل . والسؤال الذي يلوح نفسه هنا وأمنى التوثيق في مناقشته هو : في حالة **التصال** .. كيف تكون حرية الفرد بالنسبة لحرية الجماعة ؟ . وكيف يحتوي **التصال** على خصوصية الحرية وعموميتها ؟ وكيف يحدث هذا كله بدون

إبراده كل النتائج التي ترتب على تحرره . وكما يؤدي الوجود في موقف إلى الاختيار يؤدي الاختيار إلى المسؤولية ، فالمسؤولية تتبع بالضرورة كل اختيار ، وهي مسؤولية تسمح لدى بعض فلاسفة الوجودية حتى تشمل الإنسانية كلها ، وحتى يمد الفرد المحدود مسئولاً تماماً من البشرية جميعاً بكل طول الزمن واتساع المكان .

هذه النظرة إلى الحرية تواجه اعتراضاً خطراً حين تصر على التمسك بالحرية الفردية ، وحين لا ترى الجماعة إلا من خلال الفرد ، وحين تناقش الحرية دائماً وأبداً بعسيفة محددة مائدة مفردة فتقول **حريتي وحرية وحريةك .. ولا تقول أبداً حريتنا .. !!** . وهذا هنا يكون الاعتراض الخطر : فإذا نجحت هذه النظرة نظرياً فربسوها في مجال الواقع لا شك فيه .. ولكن لماذا ؟ لأن هذا الإنسان الفرد المكتفى بنفسه والمستقل من الآخرين مجرد مخلوق وهمي خرافي صنع عقل وخيال متفلسف ، والذي يوجد بالفعل إنسان يعيش وسط الناس وله معهم - وهي أو كره - علاقات عديدة متنوعة . ولا يمكن أن يتقل من قبعة وخطورة هذا الاعتراض كل ما يقال عن دوامة الوجوديين لملائمة الفرد بين حوله ومن تشريعهم للروابط المديدة التي تربط الناس ببعض روابط تلقائية أو مقترنا .

تحليل جوهر الحرية بالذنى الوجودى ؟ - أو ليكن السؤال بشكل آخر : ما هى هذه الملائح الوجودية التى توجد فى النضال ، والتى تجعل منه موقفا وجوديا من الطراز الأول ؟ وكيف يمكن تفسير كفاف شعب مناضل من خلال الفلسفة الوجودية ؟

قاس النضال

كل مجتمع يعيش حياته المادية وفقا لمخطط دقيق يقرر بعد حساب وتقدير ويبحث لكل الظروف التى تعيق به ، ويقرر مسابقة حياة هذا المجتمع لمخطئه بقدر ما تكون الحياة داخله مستقرة وعادية - ومن المؤكد أن فترات الكفاح والنضال تبدو بالنسبة لأوقات الحياة المادية المستقرة وللوهلة الأولى ظروفًا مفارقة ، بل هى بالذمة حالة استثناء ، فالظروف التى يمر بها أى شعب مناضل ظروف استثنائية ، والاستثناء يظهر مادة - كما يقال - عندما يغسل كل ما هو مألوف فى إيجاد حل لقضية معينة .

ويبدو لى من وجهة نظر وجودية أن العنصر الوجودى العيز لمراحل النضال هو القلق . ومن الغيد أن نفرق هتسبا بين القلق والخوف حتى لا نخلط بينهما . فالخوف دائما - هكذا قال كيركجور - يكون من شوء محدد ومعوم ، كأن يخاف المرء من الإفلاس أو من الأماكن المظلمة ، فالخوف دائما خوف من شوء وخوف على شوء ، أو أن الخوف دائما مسألة موضوعية . أما القلق فىنبأ فى أعقاب أقصى مستويات الخوف ، بدون سبب محدد وبدون هدف معلوم ، والقلق بهذا المعنى مسألة ذاتية جدا . وإذا كان الخوف يتصل دائما وأساسا بالأرض والخير باعتبارهما أقوى وأبرز المؤثرات المادية فى حياة الناس ، فإن القلق يتعدى كل مخاوفنا على الأرض وما يتصل بها وعلى الخير وما يتعلق به .

ما هو إذن هذا القلق ؟ : هو احساس خاص جدا يتملك المرء ولا يعرف له سببا أو مصدرا أو حتى شكلا ، كقل ما يقوله إنسان أنه يشعر بشوء أزج كربه يثلف حياته كلها وحياة من حوله ويفرض نفسه فى الحاج مقبوت . وإذا كان معنى القلق هنا مشرا فان علاقة المرء بها أكثر إثارة . فالذى يعيش فى مثل هذا القلق لا يملك غير أن

يستجيب له وأن يعاشر - وربما قيما يشبه الجنون - فقله الجيب . ولقد قدم كيركجور من قبل تحليلا رائعا مبتكرا للقلق ولعلاقة الإنسان به ، ولعل أبرز ما قدمه كيركجور هنا أن الذى يعيش القلق لا خلاص له غير القلق نفسه - ومن ثم ، فالتناضل - هذا النموذج الشريف لانسان القلق - لابد أن يتمسك بقلقه ويحبه ويتعاطف معه ، فسيبيله الوحيد للاتصاف على القلق هو القلق نفسه . وإذا جاز لى أن أضع تسمية لهذا النوع من القلق الذى أخفى فى شرحه وتحليله كيركجور نقلت أنه قلق محض ، ويسبب هذا القلق المحض الفرد فى بداية الأمر ثم ينتشر تدريجيا مع تصاعد حالة النضال الى بقية أفراد الجماعة ، وعندما يصبح القلق الفردى للقا عاما أو للقا مشتركا . وما هذا القلق العام أو المشترك غير احساس جماعى ينطبق عليه الى حد بعيد معنى اللفر أو السر فى فلسفة جبريل مارسل ، واعتنى بهذا أن الاحساس بالقلق على المستوى الفردى أو المستوى الجماعى ينطلى كل محاولة للتفصيل الموضوعى ، ولا يقبل التقسيم أو التجزئة . غير أن الفرق بين ما أراه هنا وما يلدهب اليه مارسل فى تحليله للسر هو أن مارسل يتوقف عند الربط بين السر والفرد ، ومن ثم يربطه كل ما أسراره منفردا ، غير أننى أوسع من هذا المعنى لأجل الجماعة لتلقى كلها حول ذلك السر العام أو المشترك والتمثل فى القلق الشديد ، وتواجهه بوضفه « سرنا جميعا » . ومن خلال هذه المواجهة تثرى حياة الجماعة وتنشط ، ويزداد الترابط والتواصل بين أفرادها . فذلك القلق المشترك إذن هو الاحساس الداخلى العميق الذى يجمع فى انسجام غريب بين كل أفراد المجتمع ، وهو أيضا الاحساس الذى لا يخضع ، بل لا يمكن أن يخضع لاية دراسة موضوعية .

ما نحن أمام شعب يعيش النضال ، شعب استغرقه قلق فريد حتى التفت كل أفرادها حول للقم فى انسجام عجيب . فماذا يحدث إذن ؟ . وفقا للحركة الوجودية التى تقضى التحرك « من الوجود فى موقف الى اختيار ما تم الى مسئولية الاختيار » يجب على هذا المجتمع أن يختار حتى تتم أول مراحل الحركة الوجودية ، ومن ثم يجسد مثل هذا الشعب نفسه أمام الاختيار الحاسم : نضال أو لا نضال . وجود أو لا وجود ؟ . ومن الظهيم أن يقع الاختيار فى هذه الحالة - بدافع التماثل مع القلق - على النضال والكيونة . وعندما يتجلى أى شعب يناضل مثل هذا الاختيار تتكشف له حقيقة جديدة ، وهى أن جوهر الحرية فى ظروف النضال يكون على هيئة تحرير والنتيجة البديعية المترتبة على هذا الكشف هو ذلك الارتباط الوثيق بين التحرير والصف فى أقصى صورته وأعنف مستوياته . فالتحرير حتى كل شعب يتعرض لسلب حرته ، وكل حق يؤخذ ولا يوهب أو يعطى هينا ، ومن

مجمع النضال

قلت ان المجتمع المناضل يعيش في حالة استثناء
ويجمع بين افراده احساس عميق بقلق غريب ، ويدافع
عن هذا الاحساس يكون طلب الشعب المناضل الحرية على
هيئة تحرير لوري عتيف . واضرف هنا بان التفسير
النظري لذلك القلق المحض الذي اراءه - وايضا - لكل
ما يترتب عليه صعب للغاية - فمثل هذه الامور لا نلتقي
بها عادة وانما نلتقي بالارهاق في نفوسنا ومن حولنا ..
ولذا يجب ان نسال : ما اثر هذا القلق في تركيب المجتمع
وبناؤه ؟ .

خلال الظروف العادية يتدرج المجتمع احصائيا بالمجموع
النضالي لافراده ، ولكنه يقدر وسط النضال بالمجموع
الوجودي لابنائه . والفرق بين الكوفيين كبير ، فأسلوب
التقدير النضالي لا يلقى بالا الى انزال كل فرد في المجتمع
عن اخيه وانشغاله بحياته الخاصة . أما أسلوب الجمع
الوجودي فلا يرى في المجتمع غير اخوة متضامنين ، ومن
ثم فالجمع ولقا للجمع الوجودي - هكذا يقول ياسين -
لا يطمس خصوصيات افراده ولا يسقط من حسابه ما هو
ذاتي ، بل يحتضن داخل المجتمع الكبير كل ما هو خاص
وذاي .. ويرضاه وترحب من الجميع . ومن الطبيعي
ان هذا لن يكون بدون ان يحفظ كل فرد داخل المجتمع
بحريته ، اذ لا وجود لحرية - ولو نظريا - بدون احترام
كامل لحرية الآخرين .

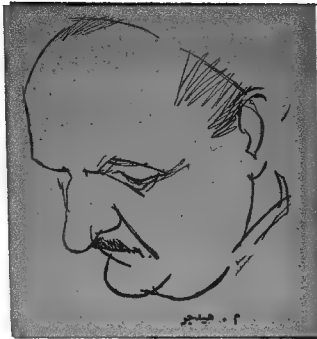
ومرة أخرى اذا جاز ان اضع تسمية لجمع هذه
سماته قلقت انه مجتمع التضامن او المجتمع التضامن ،
وهذا المجتمع الجديد يتناقض كيفا والى ابعد حدود
التناقض مع المجتمع العادي البعيد عن النضال . فاذا
كان الفرد في الحياة العادية يعيش - كما يقول سارتر -
في حالة تريض بالتعب ولا يرى احردهما في الآخر الا تدره
وحجية الذي يقدر به . واذا كان - لدى هابلس -
يعيش في ركن صغير منعزل في مجال ما بين اللوات
لا يفكر الا فيما يعود عليه . واذا كان فسلما - عند
كيركجود - في صحرار الاحاسيس الداكنة السوداء .
واذا كان - مع ياسين - في سجن المواظف الحدية التي
تعيط به من الميلاد الى الموت . اذا كان ذلك كذلك فان
صورة المجتمع خلال النضال وبعبه تتغير تماما ، هناك
يتجه الانا الى الآخر ولا يهرب منه ، وهناك لا يبقى التقاسم

ثم فالنصف هو الوسيلة التي لتحقيق التحرير . وحيث
ان النصف يصل الى مثناه بقدر مشاركة الجميع فيه ،
فان التحرير الحقيقي هو التحرير الثوري الجملي
الذي يضم كل افراد المجتمع التلق في وحدة صف واتجاه
ومصير .

ولكن ، ما هو بالذات التحرير الثوري الجملي ؟
هو في تقديري التعبير الخارجي عن ذلك القلق المحض
الذي يشترك فيه كل افراد الشعب المناضل . ولكي
يتحقق للتحرير الثوري شكله الوجودي ينبغي ان يكون
جماعيا محتفنا في النسيج وتنسيق لكل الارادات
الفردية - ومن الناحية الوجودية لا يستهدف التحرير
الثوري - وهذا قد يبدو غريبا - القضاء على اسباب
القلق العام او المشترك ولتسب بسيط للغاية ، فليس
لهذا القلق اسباب محددة - وانما يستهدف احتضان
القلق واتصافه وهو في ارضي مستوياته ، والمسألة هنا
كما يقول علم النفس ان يقوم الرجل بالقلق بـ « التوحد »
مع لقله ، ومن خلال حالة التوحد هذه يتم توكيد الوجود
الفردى ومن ثم توكيد الوجود الجماعي .

ولعلنا هنا نستطيع تفسير سمة هامة من سمات
المجتمعات المناضلة ، فالشعب الذي يناضل يدرك ان
النضال مستحيل بشر قلق عاصف يحرق المناضلين انفسهم
ويهدمهم الى ذواتهم ويرشدهم الى كينونتهم - ومن هنا
كان العنف المعاني الضاري المصاحب لنضال الشعوب ،
فالحكمة التي تسود مثل هذه الاوقات ان العنف العنيف
يستبدع الكلام ويترد الفلسف النظرى .. وان وسط
دوى الرصاص وقصف المدافع تصنع احلى واعق
الفلسفات .

ولقد درس سارتر في « جمهورية الصف » هذا النوع
من النضال ، ولقد حاول سارتر ان يستخلص من تجربة
المقاومة الفرنسية للاحتلال النازى المجنون سمات فلسفية
يمكن ان تطبق على تجارب النضال الاخرى - ومن ثم
راى سارتر ان تجارب النضال هذه تجمع بين ملامح
السياسة واليتافيزيقا والاخلاق . هي تجربة سياسية
لانها تقاوم محاولة سلب الحرية بعنف دوى لا حدود
يقف عندها - وهي تجربة اخلاقية لانها استجابة للتساؤل
الحاسم : تضال او لا تضال .. وجود او لا وجود ؟ ،
وبدون محاولة لتكييف السؤال الميتافيزيقي مع ظروف
زمانية او مكانية . وهي اخيرا تجربة ميتافيزيقية لانها
تستبعد كل الفروق الفردية الفاصلة بين افراد المجتمع ،
ومن ثم تقود بالضرورة الى ذلك الاتحاد والاتحاد الصلب
الذي يكون في مثل هذه الاوقات بين الفرد والمجتمع ..
برغم كل حرص الفرد على ما في تركيبه من فردية
وذاوية .



الارتباط بالواقع الخارجى ونظمه ، فهم في ظروف النضال ترتبط بأمال الإنسان في تثبيت وجوده كفرد وكمجموعة . وإذا كانت ترى الخلاص في الحالة الأولى من خلال الفرد بذاتهاته وخصوصياته ، فهي تدخل الفرد في الحالة الثانية من تسامح وتنازل ورفاه داخل ذات أوسع .. هي ذات المجتمع التضام .

فوسف عنف القتال يحدث التحول العظيم في تركيب الذات ، فلا تصبح هي تلك الذات التجمعية التي تجتري أحاسيس الصدم والضياع واللاجئ والنازح ، إنما تصبح الذات المتكترمة بكل ما يعطيه بهما . ومن الضروري أن يتصل هذا التحول في تركيب الذات بالحرية ، إذ ليس منطقياً أن تكون الحرية خلال النضال عشوائية ، هي حرية موجهة إلى النضال ولا شيء غيره . ومن ثم فحرية النضال تثبت فوق أرضنا البشرية لتصبح حرية متمنية في الزمان والمكان ، حرية بشر من اللحم والدم . ويؤدى هذا إلى ضرورة دراسة الحرية من خلال الواقع الذى تعيش فيه وعليه وإلى تجنب إغصاتها بالتساؤلات المتفلسفة الباحثة أبداً عن تبريرات لها .

لهذا لا يمكن - ولو بالتصور - أن تنفصل حرية ذات ما من حرية اللوات الأخرى ، بل أن حرية الفرد بالضمي يتوقف من مستوى الميثة المادية تولد وتنمو في الظل ويقيم برصدها مثل فيلسوف يعيش في عزلة مع أفكاره . أما حرية الفرد الملتحم بالآخرين فتولد وتنمو وسط النضال الذى يصحب في هذه الحالة كقائمة وجودية ينطلق من فوقها الأحرار .

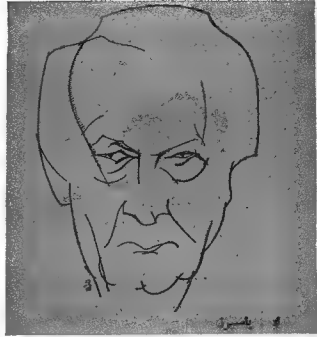
في الزمان والمكان دليلاً على « حضور » أفراد المجتمع كل بالنسبة للآخر ، فالحضور بالضمي الوجودي يقتضى « تفتح » كل فرد على الآخر بقدر ما تعطى كلمة التفتح من دلالة ، وهناك يجد الإنسان واحة التنازل بعد رحلة التيه الطويلة في صحراء العذاب ، وهناك يوسع الإنسان - ولا يزال - من المجال الوجودي الذى تحدده الحضور النهائية الهائلة .

وفي المجتمع المناضل يصل الالتحام إلى أدنى درجاته ينحول كل حديث وكل فعل من صيغة « أنا » إلى صيغة « نحن » ، وحينما يكون النضال من أجل « حريتنا » بدلاً من « حريتي » . وتؤكد كل التجارب النضالية حولنا أن هذا لا يتم مطلقاً من خلال حوار نظري يستهدف صياغة هذا الوضع فلسفياً ، إذ لو صح هذا في الظروف الطبيعية فلا يصح في ظروف الاستثناء . إذ أن الحقيقة الوحيدة الصلبة في مجتمع النضال هي وجود المتناضلين أنفسهم ، وجوداً يتحد فيه أنا بالآخر ويتلاشى فيه تماماً كل المسافات الوجودية الفاصلة بين الأفراد ويصبح الكل في الواحد والواحد في الكل .

وقد يفترض البعض هنا بقولهم أن وسط النضال يوجد أفراد ومجموعات لا تصل أبداً إلى هذه الموجة من الالتحام بالمجموعة ... فكيف يتحقق هذا مع التفسير الذى ذهب إليه ؟ . وقد يكون لهذا الاعتراض من الناحية الشكلية قيمة ما ، إلا أن التفسير الصحيح لوقف هؤلاء « الترددتين » لا يكون بافتراض حرصهم على مصالح معينة ، أو ضعف في أحاسيسهم بالخطر الملقى يوطنهم ، أو قلة نصيبهم من القلق المشترك ، بل في انتقادم الفعل لمن يدمل على الطريق الذى يسير فيه المناضلون ، فالعيب هنا يوجد في كيفية ادراكهم لمسار المجتمع ، والذى يبدو في لحظة ما ومن الخارج في موقع التفرج لا ينقصه مستوى من يأخذ بيده إلى مسرح النضال فيؤدى دوره كاملاً . ومن السذاجة بالطبع أن تصور حدوث مثل هذا الالتحام بين كل أفراد المجتمع المناضل بصورة عشوائية ، فتمت ادراك - قد يكون في صمت - الأساس الفكرى له ، وهو أن أدنى أشكال حرية الفرد بالضمي الوجودي لا تنفصل - ولو بالتفصيل - عن حرية الآخرين ، ففي الحرية الآخرين ، ويصبح الالتماسي الشورى جنباً إلى قوات الانتماء . فهل كان من الممكن أن يحدث هذا كله في ظروف عادية ؟ يقيناً لا .. فالأرض التى يمكن أن يعيش فيها مثل هذا التركيب الإنسانى تكون دائماً وأبداً مشحونة بالبطولات والتضحيات .

فإذا كانت الوجودية ترفض في الظروف العادية

أن الفرد لن يبقى طويلا محتفظا بفرديته ، فوسط محن قتال العدو لن يبقى الفرد كجزيرة منزلة يحاول الاحتفاظ باستقلاله واكتفائه الذاتي . ويظل مارسل هذا بطريقة تشابه مع ما ذهبت إليه ، فالفرد يكشف خلال تجربة النضال أصمبة « مشاورة » الآخرين كل شيء ، فالمشورة عند مارسل أو التفتح عند ترفضان استمرارا لمركز الإنسان حول ذاته وبقائه فردا وحيد النسيج - ومن ثم لابد أن يخرج كل منا من ذاته ويمزق بالتحامه باخوانه تلك الشرقة الغريبة التي حبس فيها نفسه .



ويسود أن كلمة « التفتح أو الانفتاح » والتي تنكر كثيرا في الفلسفات وكتابات الوجوديين فاقطعة بعض الشيء ، وهي حقيقة كذلك ، غير أنها تبدو واضحة واضحة في تجارب النضال من خلال الآثار العظيمة التي تتركب عليها في مجال الأخلاق . وأول وأهم ما يتركب عليها هنا هو ذوال كل أشكال التمسك الذي يمزق أي شئ إلى طوائف عديدة . فتجارب النضال الصادقة تزيل تماما فروق اللون واختلافات الدين والعواجز الطبقيّة وتجارب النضال الصادقة تجمع في انسجام غريب كل أنباء النضال حول هدف واحد لا يبدل له . . . تؤكد وجودهم الحر ولا شيء غير ذلك . ووسط شئ يتنازل لا يوجد ما يفرض فردا مميّنا أو طبقة مميّنة ، ولا يوجد ما يميز فئة من أخرى ، فالجميع سواء لا يفاضل بينهم إلا ما يقدمه كل منهم للمركة .

وعندما يزول التمسك تظهر قيمة أخلاقية أخرى ، تظهر الأخوة الغائصة ، البعيدة تماما من كل إنانيات وفشائل ، وهذه أخوة بيضاء لا مكان فيها لحدق أو خديعة . ولتحت تأثير التأخي الحق تظهر في المجتمع لغة جديدة ، لغة تقول دائما « أنت ولست أنا » و « نحن ولست أنت » ، لغة ليس فيها أبدا توكيدات ذاتية أو شخصية ، لكل ما فيها يقدم « الآت » على « الآن » ويقدم الـ « نحن » على هذا وذاك ، ويفعل كل هذا عن اقتناع وترحيب .

وإذا كانت القيم الأخلاقية خلال الحياة المادية تحرص على أن « تمسك » بأشياء مميّنة ، فإن أخلاق النضال بعكس هذا تحرص على أن « تترك » كل شيء . فلم يكن النصر حين تحرص على أن نتمسك بكل شيء حولنا ، وحين يزداد التضامن وارتباطنا بما حولنا . فمثل هذا لو حدث لزال القلق العميق من وجودنا ومن أن نفقد القدرة على متابعة النضال . فالتنازل الحقيقي يتعلم وسط حرارة الكفاح كيف يسقط من حسابه التمسك بكل شيء وكيف يترك من يده كل شيء . وعندما يتعلم الناضل كيف يفعل هذا يتعلم في الوقت نفسه كيف يسترجع كل شيء . ولقد عبر مارسل عن هذا بقوله : أن العربة الحقيقية تفتحي ممارسة علم التملك فالرجل الذي

أخلاق النضال

من الفردي أن يصاحب كل تغيير في بناء المجتمع تغيير في الأخلاق ، ويدفع النضال المرير إلى المجتمع بقيم أخلاقية جديدة وأمة ما كانت توجد بنظر تجربة الكفاح الرائعة . ولعل أفضل ما توصف به أخلاق هذه المرحلة هو أنها أخلاق منفتحة - وأهني بالأخلاق المنفتحة هنا جملة الأسس والروابط والقيم الأخلاقية التي تجعل الفرد يخرج من نفسه ويتركز مركزه حول ذاته ليتفاعل مع من حوله . فالسمة التالية على الأخلاق في الأحوال العادية هي الفردية ، فكل امرئ لا يرى إلا ما تحت مينيته وما يلامس أنفه وما يتصل بمصاحبه . فالأخلاق في الأحوال العادية أخلاق أنانية وأثرة ، والتفتح الذي توصف به الأخلاق هنا يكون في مقابل الأنانية وليس في مقابل الانزوال أو الانفلاق .

ولعل أفضل ما يقال عن علاقة الأخلاق بالحرية ما قاله جبرييل مارسل في كتابه « الكرامة الإنسانية » ، وهو في الأصل جملة محاضرات ألقاها صاحبها في جامعة جايلايد الأمريكية . ويؤكد مارسل هنا وفي أكثر من موضع

من تفسيرات وبين الذي اراه . والخلافات الكثيرة هنا بيني وبينهم ليست في الهدف من النضال او في دوافعه وبواعثه بل في امكانيات القيام به .

فردل السياسة يشرع في النضال بعد تأمين كامل للجبهة الداخلية من خلفه وبعد حساب دقيق لمجرى السياسة في الدول الصديقة والعدوة . والشئ الذي يحرص عليه السياسي قبل وخلال وبعد النضال هو تأييد الرأي العام العالمي لوقفه ومباركته لمشروعية نضاله .

ورجل الاقتصاد يرى نضال الشعوب من خلال مقدرة الموارد الاقتصادية على تحمل الضغط وايضا على مدى مساهمة هذه الموارد في القيام بدور هجومي يوجه أساسا الى اقتصاديات العدو . والشئ الذي يريد الاقتصادي تحقيقه في مثل هذه الظروف أن يجعل اقتصادياته قوة ضاربة وحارسة لحاملي السلاح .

ورجل الحرب يقيم خطته قتاله بدراسة عميقة لقوته وقوة عدوه ، ويتقدير دقيق لما سيتحمله من الخسائر قبل المكاسب . والشئ الذي يبتناه القائل العسكري هنا هو أن يحقق أكبر قدر من الانتصار بأقل قدر من الخسائر .

وبدون شك ، فمثل هذه التبريرات والدوافع ذات أهمية بالغة في معارك النضال ، حتى أن أهل الحرب والسياسة والاقتصاد يجدون فيها ما يبرر « حكمة أبقايا القتال » .

لا يملك شيئا أقدر على التحرك ، وأفضل في تحمله لكل ما يأتي به النضال من مفاجات .

وإذا كانت الأخلاق في الحياة المادية تدور — غالبا — حول المصالح الدنيوية أو الطبقية فإن أخلاق النضال تدور حول مصالح الآخرين ، فهي أخلاق شريفة ، الإيثار فيها أقوى من الأثرة . وكان المناضلين يسمون هنا جميعا أو ينشدون : « سيفرج كل منا من ذاته ليوجد حرته في حرية الآخرين .. وراثته في ثراء أخيه .. فالأخاء والفرية هما غاية الوجود » .

هتمة النضال

أقول في نهاية هذا المقال أنني لا أدري مدى رضا أهل الحرب والسياسة والاقتصاد عن مثل هذا التحليل الوجودي لحالات النضال ، غير أن الشئ الواضح بعد كل ما قيل هو أن ثمة خلافات كثيرة بين ما قد يقدمه هؤلاء

أن الشعب الذي نعتمد عليه في كفايه هو :

سبعمئة ألف نسمة من الكوبيين الذين لا يجدون أي عمل ، ويرغبون في كسب رزقهم وعيشهم اليوم بوسائل شريفة دون الحاجة الى الهجرة بحثا وراء لقمة العيش . وخمسمئة ألف نسمة من العمال الزراعيين الكوبيين الذين يعيشون في بؤس وفاقة والذين يعملون أربعة شهور في العام ويجوعون بقية شهور السنة ويشاركهم أطفالهم في هذا البؤس والجوع ، والذين لا يمتلكون أية بقعة من الأرض ، ويشعرونك بالتسففة ويثير جوعهم الرحمة في القلوب المتحجرة .

وأربعمئة ألف عامل من العمال الصناعيين الذين لا يحصلون على أجورهم الا عن طريق الرابين ، والذين يستكون في مأوى عشية حفلات الأفنام ، والذين لا يحصلون على أية فائدة من عملهم ، والذين يتوقعون طردهم من العمل في المستقبل أو على



ف . . كاسترو

كيف دافع كاسترو عن نفسه ؟

وهناك في الجزائر .. استشهد مليون شهيد ليؤمنوا
الحياة لمن بقي .. !! برغم مقاييس الحروب « المرونة
والعقولة » .. !!

هناك .. وهنا .. وفي كل مكان ، تجارب حدثت وتحدثت
تحدى كل تقدير وتفوق كل خيال . فالنضال حتى
ومصيرى ، والشعب الذى يناضل ليس أمامه سوى
الاستمرار فى النضال ، ولا يقبل برغم المواقف والمفريات
اتصاف الطول . وقد يجد البعض ما يملكون به « حكمة
إيقاف القتال » برد تجارب النضال الى عوامل خارجية ،
وبالتنازل عن المعانى الوجودية الموجودة فيها . فالشعب
الذى يناضل يكون دائما وأبدا في موقع الاختيار المربع بين
طريقين متناقضين الى أقصى الحدود ..

بين نضال أو استسلام .. بين توقف أو استمرار ..
بين أن يكون أو لا يكون .. بين البقاء كله أو الفناء
كله .. !! .

عبد الحميد فرحات



ومع تقديري الكامل لهم فإن حكمتهم هذه لا تتفق مع حكمة
النضال الوجودية . فهم يسيرون النضال كظاهرة خارج
المناضل نفسه ، ويربطون النضال بروابط خارجية
كالدفاع عن الأرض والأسرة وأنواع المصالح المختلفة .
وما هنا يكون الخلاف بيني وبينهم ، فالنضال وجوديا
يتمدى كل هذه الروابط الخارجية ، ويدافع الإنسان خلاله
بوجوده كله ضد أخطار تهدد وجوده كله . حقيقة أن
دفاعه هنا يشمل في الوقت نفسه الدفاع عن الأرض
وما فوقها ، غير أن هذا يحدث بطريقة « مرفسة » وليست
« جوهريه » ، فجوهر النضال هو محاولة المناضل الدفاع
عن وجوده وكيونه قبل كل شيء .

ومن هنا يمكن تفسير « نضال الفناء » الذى حدث
كثيرا في التاريخ والذي يحدث الآن حولنا .. وأضى هنا
تلك الملوك الرهيبة التى تخوض فيها جماعات صفيرة
تجارب مدلعة أمام شحوب لا حدود لقرتها .

هناك في « فيتنام » .. يمشي الرجل الأصفر تجربة
النضال في قوتها البالغة وينجح كل يوم في الوصول الى
كسب يشبه الأساطير .. برغم عدم توافر شروط النصر
ميكربيا واقتصاديا وسياسيا .. !!

وهناك في الولايات المتحدة الأمريكية .. يقف الإنسان
الأسود يناضل هسما وقملا كل إمكانيات حكمته .. !!



١ . جيفارا

« سوف نقدم لكم كل ما تحتاجون
اليه ، ولكننا نقول لكم الآن كافعوا
من أجل الحصول على ما تحتاجون
اليه بكل إمكانياتكم وجهودكم حتى
يمكن أن تكون الحرية والسعادة
طوع بانكم وتحت تصرفكم ! » .

الأممال الذين القتهم الديون
وأصابتهم الأزمات وضغط عليهم
استبداد الراسيين .
وعشرة آلاف من صفار أصحاب
المهن : الأطباء والمهندسين والمحامين
والمهنيين الفريين والمدرسين وأطباء
الإنسان والصيدلة ومعدري الصحف
والرسميين والنحالين وغيرهم ، وهم
الأشخاص الذين تخرجوا من الجامعة
بدرجات علمية ، ويهدفون للعمل من
أجل رفعة شأن الأمة ، ولكنهم
وجدوا أنفسهم يموتون في النهاية
ووجدوا أن الأبواب مغلقة في وجههم ،
أذ لا توجد إذن صافية ، وإنما أعمال
وصمت ، وعدم اهتمام .

هذا هو الشعب الذى عرف سوء
الحظ ، والذي يستطيع أن يكافح
بشجاعة لا تعرف حدودا :
أنه الشعب الذى أدت الطرق
المسدودة في وجهه ، وأدت الخيانة
والوعد الزائفة الى دفعه للقيام بمثل
هذه الحركة ، بعد أن كنا نقول

الاقسبل تخلفى دخلهم ، والذين
يعيشون طيلة حياتهم في عمل مرهق
مستمر ولا يستطيعون الا حينما توارى
اجسادهم بالتراب . ومائة ألف مواطن
من صفار المزارعين الذين يعيشون
ويموتون وهم يعملون في أراضي ليست
أراضيهم ، وينظرون اليها بتعسر
وهم يموتون دون أن يمتلكوا أى شيء ،
وهم في ذلك يشبهون عبيد الأرض في
عصور الاقطاع عليهم أن يدفعوا جزوا
من إنتاج الأرض نتيجة استخدامهم
لها . وهم يعملون باستمرار على
تحسين وتجميل هذه الأرض وزراعتها
بالتيرون أو البرتقال ، لانهم لا يعرفون
مضى يالى الشرف لاجلهم عنها .

وللاكون ألفا من المعلمين والأساتذة
الذين كرسوا كل حياتهم من أجل
تحسين مصر ومستقبل الأجيال
القادمة والذين لا يعملون معاملة طيبة
مقابل ذلك ، أو يلقون اجسورا
تناسب مع هذا الجهد .
وعشرون ألفا من صفار رجال



الصهيونية حركة سياسية وليس عقيدة دينية



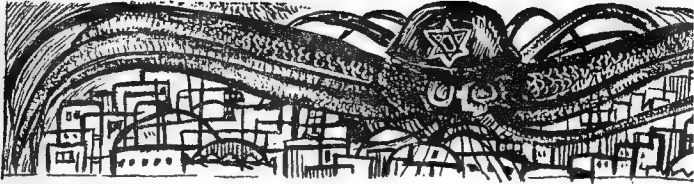
عادل سليمان جمال

● ان هرزل وهو ملوح من قبل الصهيونية
للتحدث باسمها ، لم يحدد فلسطين
وطننا ، بل اقترح جزيرة قبرص ،
مما يدل دلالة قاطعة على ان الحركة
الصهيونية لا صلة لها بالعقيدة
الدينية .

● استطاع الصهاينة بمساعدة انجلترا
ان يقيموا وطنهم القومي في فلسطين ،
بقي بعد ذلك ان يسبقوا عليه صفة
« الدولة المستقلة » فقررنا نقل نشاطهم
الى أمريكا لأن أمريكا بدأت في الظهور في
ال ميدان الدولي كقوة كبرى .

● ليست الصهيونية عقيدة دينية ، بل هي
حركة سياسية قامت اساسا للرد على
حركة سياسية هي معاداة السامية .

● ان الدولة الاسرائيلية لا تطبق معتقدات
اليهود الدينية ، فقد ظهرت الدولة
الاسرائيلية الى حيز الوجود عن طريق
اداة قومية سياسية .



حاول سارتر في كتابه « **عصر السامية واليهودي** » أن يقدم تبريرا لاقامة اليهود دولة تجمع شعابهم ، فذهب الى ان الدافع الاساسي هو ذلك « **الموقف الواحد** » الذي يجد اليهودي نفسه فيه داخل المجتمعات في اى مكان ، فهو تصد عنه وتبذره ، وتشتت من وتلمنه ، وتسميده وتكرهه ، فينطوى على نفسه معتزلا هذا المجتمع الذي يرفضه ، ويظل **يهوديا** لا يجد القدرة على الانتماء الى الوطن . فانشاء وطن قومي يلوذ به وينتمي اليه هو المخرج الوحيد من هذا الشقاء .

وهذا صحيح .

نتبه سارتر الى ان انشاء الوطن القومي لليهود كان نتيجة **لسياسة الدول** التي يمشي فيها اليهود ، اى ان الدافع اليه كان سياسيا محضا .

ولكن سارتر لا يذكر كل الحقيقة ، فهو يحيل المجتمعات تبسة هذا **الموقف الواحد** من اليهودي اينما كان ، فهي التي جعلته يكسب الصفات الاقتصادية والسياسية والمادية والمعنوية التي عرف بها .

والعكس هو الصحيح .

فالمصحيح ان الدول التي عاش فيها اليهود اتخذت ذلك **الموقف الواحد** عبر التاريخ نتيجة لهذه الصفات التي عرف بها اليهودي اين كان . **هذه الناحية الدينية** وجدت مجتمعات هذه الدول ان كتابهم المقدس ، التوراة (واكثر ما فيها من وضهم) ، وكذلك التلمود ، وبلى التوراة قداسة (وقد وضع بعد التوراة يدهر طويل) قد جاء فيهما عن الله سبحانه وعن رسله وملائكته مالا يمتثل ولا يقال . فإله ، تعالى جده ، صارح يعقوب فسبق عليه يعقوب الخناق فرجاء ان يطلقه ، فأبى حتى يباركه (سفر التكوين ، الاسحاح : ٢٩) . والله ، سبحانه ، ليس ممصوما من العيش والفسخ والكذب (التلمود) ، والله ، تعالى عن ذلك ، يستشير الحاخام على الارض عندما توجد مشكلة لا يمكن حلها في السماء (التلمود) .

وابراهيم عليه السلام حين نزل مصر مع زوجته سارة ادعى انها اخته ليصيب من وراثتها خيرا (سفر التكوين ، الاسحاح : ١٢) . ولوط عليه السلام سقته ابنتاه خيرا واضطجعا معه فحملتا منه (سفر التكوين ، الاسحاح : ١٩) (داود عليه السلام اشتبه امرأة أوروبا الحثي ، قنالتها ، فحملت ، فضاف مئة عملة فقد كان زوجها يميدا في الحرب فاستدعا ليكون بجانب زوجته ، فاذا ولدت فلا يشك في شيء . ولكن أوروبا رفضت ان يستمتع بشيء

وجنوده يقاسون حر القتال ، فما كان من داود إلا أن أرسله إلى ساحة القتال وأوصى قائد الجيش أن يحمله في أكثر المواقع خطورة فيقتل ، ففعل ، وهكذا تخلص منه (سفر صموئيل ، الأصحاح : ١١) . وسليمان عليه السلام أرتكب الجوريات ولم يطلع الله وعصاه (سفر الملوك ، الأصحاح : ١١) وعيسى عليه السلام موجود في الجحيم بين الزفت والقطران والنار ، وقد أتت به أمه مريم من المسكرى بانفرا بمباشرة الزنا (التلمود) . والملائكة قسمان ، قسم خالاه لا يموت ، وقسم يموت ولكن بعد أن يقرأ التلمود (التلمود) .

واستغفر الله مما خط القلم وتعالى الله علوا كبيرا وصلى الله وملائكته على رسله .

ومن الناحية الأخلاقية رأت هذه المجتمعات أن اليهود

— استنادا إلى التلمود — يجيزون اغتصاب النساء السكافرات (أي غير اليهوديات) وهذا يعني نساء المجتمعات التي يعيشون فيها (١١) ويقولون أن الزنا يفر اليهود خلال ، والأعمال الشاذة بالأمهات والأخوات لا خيار عليها ، واللواط بالذكور والآثام شيء مستباح ، وإرتكاب الزوج الزنا في بيت الزوجية أمر مباح . والسرقة من الأجنبي (أي غير اليهودي ، وهذا يعني أيضا أهل البلد الذي يعيشون فيه) لا عقاب عليها ، وأفراض الأجنبي لا يكون إلا بالربا ، يقول الحاخام ميمانو : وبدون الربا تكون قد ساعدناه مع أن الواجب علينا أن نقره ، ونفضي الكذب والخداع أمور لا غنى عنها . **ومن الناحية الانسانية** حال هذه المجتمعات ما اتصف به اليهود من فسوة القلب وفظف الطبع والولع بسفك الدماء ، يقول كتابهم المقدس (التلمود) : من

العدل أن يقتل الإسرائيلي كل كافر ، لأن من يسفك دم الكافر يقرب قربانا إلى الله ، ومحرّم عليه أن ينسج أحدا من باقي الأمم أو يفرجه من حفرة وقع فيها لأنه بذلك يكون قد حفظ حياة أحد الوثنيين . والكفار والوثنيون هؤلاء هم بطبيعة الحال أفراد هذه المجتمعات التي يعيش فيها اليهود . فبدعوا بقتل المسيح عليه السلام — كما في العقيدة المسيحية — ثم توالى مذابحهم ضد الشعوب . ففي عام ١٥٥ م حرض الحاخام يهوذا الامبراطور الروماني على قتل جميع المسيحيين الموجودين في روما بحجة أنهم سبب الأمراض المدنية ، وفي عام ٦١٤ م في عهد الحاخام اكيبا قتلوا مائتي ألف مسيحي في ليبيا ، ومائتين وأربعين ألف مسيحي وولتي في قبرص . وفي عام ٥٢٤ م في عهد ذي نواس أحرقوا أعداد هائلة باليمن ، القوا بهم في أخدود ضخم يتأجج بالنيران ، وقد ورد ذكر هذا الأخدود في التنزيل العزيز في سورة البروج ، وبين الله ، تباركت اسماءه ، الدافع وراء هذه القتلّة فقال : « وما تقوا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد » .

وفي عام ٦٠٠ قتلوا آلافا من أهل الطائفة وحرقوهم بالنار . وفي عام ٦١٤ قتلوا بقيادة بنيامين البرابري بذيخ مئات الآلاف من المسيحيين . وليست مذابح دير ياسين ، وناصر الدين ، وبيت الخوري ، ومقرة الزيتون ، وبيت دارس ، وكفر قاسم عنا ببعيدة . إلى جانب هذه المذابح الجماعية التي ليس لها من دافع سوى التحقذ الدفين على البشرية ، ارتكبوا مذابح فردية لأحياء طقوسهم الدينية ، فيلبثون الإنسان لاستخدام دمه عند الختان ، وعند الزواج حيث يصوم العروسان يومها الأول ثم يعطيه الحاخام بيشة مسلوقة مضومة في الدم ، وفي عيد الفصح يسمنون القطير ويخلطون عجنه بالدم وتكون الفصحبة غالبا غلاما ، أما في عيد البوريم فالفصحبة من البائسين وكبار السن . ففي بريطانيا عام ١١٦٠ ذبحوا صبيا ، ولانيا في عام ١١٨١ ، وثلاثا في عام ١٢٤٤ ، وظلّ في الثانية من عصرها عام ١٢٤٧ ، وغلاما عام ١٢٩٢ **فأمر الملك انوارد بطرد اليهود من بريطانيا** . وفي فرنسا ذبحوا صبيا في عام ١١٧٩ ، وشابا عام ١١٩٢ ، وغلاما عام ١٢٨٨ . وفي ألمانيا ذبحوا خمسة أطفال عام ١٢٣٥ ، وصبيا عام ١٢٦١ ، ولانيا عام ١٢٨٦ ، وثلاثا عام ١٢٨٧ ، وفناة عام ١٢٩٢ . وكانوا في ألمانيا بالذات يقومون بشراء الأطفال من أهاليهم الفقراء بحجة إيداعهم في مؤسسات اجتماعية تقوم بتربيتهم من أجل حياة أفضل ، ثم يلجأونهم لازمة شعائرهم ، وفي روسيا ذبحوا طفلا عام ١٢٣٢ ، ولانيا عام ١٨٩١ ، وفناة عام ١٨٩٩ . وفي بولندا ذبحوا عددا كبيرا من الأطفال عام ١٧٤٨ . وفي المجر ذبحوا فتاة عام ١٨٨٢ . وفي النمسا ذبحوا صبيا عام ١٤٦٤ . وفي إيطاليا ذبحوا طفلا عام ١٤٧٥ . وفي أسبانيا ذبحوا غلاما عام ١٤٨٦ . وفي اليونان ذبحوا ثلاثة أطفال عام ١٨٢٢ ، وغلاما عام ١٨٤٠ . وكان لهذه الجريمة صدى هائلا تدخل فيها المليونير مونتيفوري لدى الباب العالي ليطلب معاملا الجريمة . أما في البلاد العربية فلماذا لم تشهورة معروفة في حلب وحماة ودمشق ولبنان وطرابلس والأكندرية ، واشهرها جريمة ذبح الأب توما وخادمه عمار على يد صديق الأب توما داود هراي . **ومن الناحية الاقتصادية** رأت هذه المجتمعات أن اليهود يمتثلون على أفرادها ، ويقولون أنهم شعب الله المختار ، وهم عند الله أكثر من الملائكة خلقهم من نطفة مقدسة ، فلزأحهم جزء من الله كما أن الولد جزء من أبيه ، وخلق باقي الشعوب من نطفة حسان ، فهم كالكلاب والحمر والخنازير النجسة ، ولماذا فإن اليهود سوف يسودون العالم ، ويقتلون للشيء ويكون لكل إسرائيلى ألفان وتمائنة ألف المعبد يخدمونه .

هذه هي أهم الأسباب — أوجزتها أيجازا شديدا كاد ينزل بها — التي دعت المجتمعات إلى اتخاذ ذلك **الموقف الواحد** إزاء اليهود . ويتفحصني في هذا المقام مثل واحد أذكره ولا أعوه . وهو « **موقف** » أدولف هتلر حينما . فتهلتر لم يولد وفي نفسه بشغ غريزي لليهود ، بل كان يظف



عليهم لما يقاسونهم من نومة معاداة السامية ، وأنا ناقل لك نص كلامه من أواخر الفصل الأول في كتابه « كفاسي » لثري صدقنا أقول : « في حديثي كنت اعتبر يهود بلادي مواطنين ، ولا أقيم كبير وزن لاختلاف الدين والمادات ، وفي « لانز » وبحثت سديقا لي لأنه أمان تلميذا يهوديا لأنه يهودي . وظللت هذه نظري إلى اليهود إلى أن انتقلت إلى فينا ، وتوفرت بعد لاي على دراسة هذا العالم الجديد فبرزت أمامي المسألة اليهودية في زحمة المسائل التي كانت تواجه النمسا » فانضمت له بعد هذه الدراسة الهوة السحيقة التي يقود اليهود إليها الشعب الألماني ، وقد فصل ذلك تفصيلا دقيقا في أواخر الفصل الأول والفصل العاشر ووصل بهتير الأمر - رغبة في التخلص منهم - أن أقام لهم معسكرات لتدريب بأشراف إيمان إيتنبرج فيها الشباب اليهودي على الأعمال العسكرية تمهيدا لتدريبهم إلى فلسطين ، بل أن إيمان عرض عليهم - بموافقة هتلر - تحرير مليون يهودي يسري في نظير إعطائه بعض ما يلزمه للحرب .

هذا المؤلف الواحد دفعهم منذ فروع عديدة إلى البحث

عن وطن في أي مكان ، قد يكون فلسطين وقد لا يكون ، هم يواجون مشكلة سياسية بحثة ، ولا حل لها إلا بطريقة سياسية معقدة ، وهي إقامة وطن قومي ذي سيادة ينمون فيه بالاستقرار بعد التشريد وبالأمن بعد الخوف وبالإسلام بعد الآلام ، ففي عام ١٩٢٠ تقريبا دعا داليد روبين اليهود إلى غزو فلسطين واحتلالها بالقوة . وفي عام ١٩٣٢ سأل

اليهودي الأسباني « ناسي » السلطان العثماني أن يمنح اليهود مساحات شاسعة من الأراضي قرب بحيرة طبرية ليقبوا فيها وطنهم . وفي عام ١٦٢٥ طلب اليهود من شركة « جزائر الهند الغربية » وهي شركة هولندية ، قسما كبيرا من جزيرة « كوراكادو » ، فلم يجبه إلى ذلك ، فحملوا كرومويل على الدخول في مفاوضات مع السلطات الهولندية لكي تمنحهم مستعمرة « سورينام » ليقبوا فيها وطنهم مقابل التخلي عن جزيرة مانهاان . لم سمى إسرائيل ابن منشة (١٦٠٢ - ١٦٥٧) لإقامة الوطن في بريطانيا . وفي عام ١٦٥٩ طلب يهود فرنسا إعطاهم مستعمرة جوييانا الفرنسية في أمريكا الجنوبية ويبدو أن هذا الطلب لاني قبولا من السلطات ، فاقترح المارشال دوساكس قيام الوطن اليهودي في أمريكا الجنوبية كلها ، ولما تولى نابليون بونابرت السلطة وجه نداه إلى يهود آسيا وأفريقيا لكي يحاربوا في صفوه مقابل أن يعطى لهم فلسطين ، ولكن نابليون لم يتمكن من فتح عكا فعاد إلى بلاده وفقد النظر عما عرضه عليهم . لم دعا شيتاي ليفي (١٦٦٦ - ١٦٧٦) اليهود لإقامة وطنهم في فلسطين . وفي عام ١٨٢٥ اشترى الماجور نوح جزيرة واسعة في نهر تاجرا لإقامة وطنهم . وفي عام ١٨٢٨ حاول موسى منتفيري أن يقنع محمد علي باشا مستعمرات زراعية في فلسطين ، ولكن توتر العلاقات بين محمد علي والسلطان حال دون ذلك . وفي عام ١٨٤٠ أثناء انعقاد مؤتمر لندن قدم لورد شافنسبري مذكرة إلى وزير الخارجية البريطاني يقترح فيها إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين تحت حماية الدول الكبرى . ويعتبر هذا الطلب البداية الفعلية في اتجاه اليهود إلى إنجلترا لانشاء وطنهم بمساعدتها ، فقد أمدت نفس الاقتراح في السنة التالية مباشرة ١٨٤١ أثناء انعقاد مؤتمر دبلن .

ولكن منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت الحركة الصهيونية في التبلور ، وهي التي تدعو إلى عودة اليهود إلى جبل صهيون في اورشليم ، لتمتد ودفعتها إلى الامام عدة عوامل أهمها **وأولها** : ظهور القوميات في البلاد الأوروبية خاصة في إيطاليا برعاية كافور وفي ألمانيا برعاية بسمارك وما استتبعتها من التعصب القومي مما جعل اندماج اليهود في مجتمعات هذه البلاد أمرا بالغ الصعوبة . **وثانيها** : اغتيال القيصر ألكسندر الثاني عام ١٨٨١ ، فقد اغتلت السلطات الروسية هذا الحادث ذريعة للفتك باليهود فهاجر منهم ثلاثة آلاف إلى فلسطين وأقاموا مستعمرة زراعية أطلقوا عليها « ريشون ليزيون » أي دواذ صهيون ، أمدها البارون روتشيلد بالمال . وحرك هذا الحادث الكتاب اليهودي ليون بنسكر ، وهو من المؤسسين النظريين للصهيونية الحديثة ، فأصدر كتابه « التحرر التفاضلي » دعا فيه إلى إقامة وطن قومي لليهود في أي مكان تخلص من الاضطهاد ، وليس هناك مبرر على الإطلاق لإقامة هذا الوطن في فلسطين وإن كانت المكان الأمثل يقول : « فنحن لسنا في حاجة إلا إلى وقعة واسعة من الأرض لاخواننا الباليين ،

فان ذلك لم يكن بدافع ديني لتحقيق نبوءات اليهسود القديمة في العودة الى ارض اليعاد ، وإنما كان الدافع الى ذلك ان تحديد فلسطين كوطن لهم دون غيرها مستصاف هو في نفوس اليهود للذكريات الروحية التي تربطهم بها ، وكان ذلك واضحا عند هرزل عندما كتب كتابه ، يقول : « وفلسطين هي وطننا التاريخي (١١) » الذي لا ينسى وسيكون ذلك الاسم وحده صيغة تجميع موحدة لقوة شعبنا » .

بدأ هرزل جهوده لتحقيق اهداف المؤتمر فسمى اللقاء الامبراطور غليوم الثاني أثناء زيارته للأراضي المقدسة عام ١٨٩٨ واقترح عليه انشاء شركة لاستثمار الأراضي في فلسطين يقوم على شئونها الصهيونيون تحت اشراف ألمانيا ، ولكن القيصر لم يوافق على ذلك خشية ان تعتبر تركيا ذلك تدخلا في شئونها . فلجأ هرزل الى السلطان عبد الحميد الثاني راسا ، وكان يعلم الصعوبات المالية التي تواجهها تركيا ، فقال للسلطان عيسد الحميد : « اذا أعطانا جناب السلطان فلسطين يمكننا ان نقوم بتنظيم مالية تركيا بشكل كامل » أولا ، واعطاه تركيا قرصا ماليا نسخا من البنك اليهودي لآليا ، ودفع مبلغ كل عام يجمع من اليهود ثالثا . وعلى الرغم مما في هذه العروض من اغراء ، وعلى الرغم من حاجة تركيا الماسة الى المال فان السلطان عبد الحميد وقف موقفا يحمد له فرفض ما عرضوه عليه . وفي عام ١٩٠٢ قر عدد كبير من يهود روسيا الى انجلترا فأحدث ذلك اضطرابا في لندن فالتفت لجنة التحقيق كان من اعضائها لورد روتشيلد ، فلم يدع هرزل هذه الفرصة تمر دون الاستفادة منها ، فاجتمع بروتشيلد وأوضح له ان اليهودي سيثي مضطهدا مشردا حيث حل ، فماذا لو منحتم الحكومة البريطانية جزءا من امبراطوريتها لاقامة الوطن وليكن في قبرص او في شبه جزيرة سيناء . ومرة اخرى نرى ان هرزل - وهو مغووس من قبل الصهيونية تتحدث باسمها - لم يحدد فلسطين وطنه ، بل اقترح جزيرة قبرص ، مما يدل دلالة قاطعة على ان الحركة الصهيونية لا صلة لها بالعقيدة الدينية ، وهو وان لم يقترح فلسطين مباشرة فان اقتراحه ينحصر شبه جزيرة سيناء اقتراح خبيث جدا ، فهي قريبة من فلسطين ويستطيعون الوثوب عليها عندما تواتيهم الفرصة ، وهي - أي سيناء - فوق ذلك ستجلب اليها اليهود من شتى البقاع لما لهم فيها من ذكريات روحية . ذهب هرزل لقابلة جوزيف تشيريلين وزير المستعمرات

وقفة من الارض تظل ملكنا ولا يمكن لأي سيد اجنبي ان يطردنا منها . وقد يمكن ان تصبح الارض المقدسة وطننا وسيكون ذلك افضل كثيرا ، ولكن المهم قبل كل شيء تصديق أي بلد يمكننا النفاذ اليه بسهولة » وكان ينسكر هذا رئيس إحدى جمعيات « احباء صهيون » التي أسسها الصحفي اليهودي بيرنوم ، وكان من اهدافها الهجرة الى فلسطين . وقد لقيت دعوة ينسكر لاقامة الوطن في أي مكان معارضة اليهود المتحمسين الذين كانوا يحملون بالعودة الى ارض صهيون خاصة افراد جمعيات احباء صهيون . ولكن دعوه الى اقامة الوطن في فلسطين لقيت معارضة الدولة العثمانية ، وثالثها وأبعدها اثرا قضية الفايصل اليهودي الفردي ديتونس الذي اتهم ظلما بالخيانة وصدر عليه الحكم بالاضغلال الشاقة المؤبدة ولعب الفوضويون دورا كبيرا في انقشاده . فقد اوضحت هذه القضية ان نزع معاداة السامية لن يتجروا أوارها ، وإذا كان ذلك قد حدث في فرنسا وهي بلد الحريات ، فحقيق ان يحدث اشد منه وأضى في البلاد التي تقل من فرنسا قلما وحضارة . فكتب تيودور هرزل عام ١٨٨٤ كتابه الشهير « الدولة اليهودية » دعا فيه الى اقامة الوطن القومي في فلسطين او الارزجنتين . وكتب هرزل هذا يعتبر من الدعامات القوية التي شدت من ازور الصهيونية ودفعتمنا دفعة كبرى الى الامام ، فلم تكن تضي ثلاث سنوات حتى عقد اول مؤتمر صهيوني عالمي في مدينة بال بسويسرا ، وأوصى بما يأتي :

- ١ - تشجيع الاستثمار اليهودي في فلسطين بطريقة منظمة .
- ٢ - تنظيم الحركة اليهودية والحداد الهيئات المتفرقة في مختلف دول العالم .
- ٣ - القيام بسعاع لدى مختلف الحكومات للحصول على موافقتها على اهداف الحركة الصهيونية .
- ٤ - ايقاظ الوعي اليهودي وبشبه .

وكان من نتائج هذا المؤتمر ان أعلنت الجمعيات المحلية في البلاد المختلفة انضمامها الى الحركة الصهيونية ، وتأسست الشركة اليهودية للدولة اليهود وأصبحت الازادة المركزية لجميع الهيئات اليهودية . والملاحظ ان المؤتمر وان كان لم يذكر مكانا آخر ليقيم فيه اليهود وطنهم القومي واقتصر فقط على فلسطين ،





الصهيونية مستحرة في وفاق تام مع روح الدستور العثماني والقوانين والأنظمة التابعة هناك . ولكن هذا البيان لم يخدع رجال الحرب لأنهم لم يقبلوا الحركات الوطنية من الأقليات التابعة لهم وكانوا يحاربون الحركات الانفصالية . فانتهجت الجهود في هذه الفترة الى اقامة المستعمرات الزراعية في فلسطين وامدادها بالمال . ولكن هذه الجهود لم يكتب لها النجاح كما يتضح من التقرير الذي قدمه الدكتور روبين الى مؤتمر فيينا عام ١٩١٣ ، قال فيه : « عند زيارتي لفلسطين شأدت والاسى يسلا فؤادي فتور الحماسة والندام الثقة لدى الكثيرين من ابناءنا المهاجرين ، لا سيما في مستعمرات يهودا والسامرة والخليل . قد حاولت اصدار حكم منصف على الموقف ، فلم اجد له وصفا اذق من حلول الشيخة قبل اوانها . »
وهؤلاء الاولون الذين اقاموا خروجيها (اي خروج) المستعمرات) على اكتافهم بدافع من الحماسة تارة وتعظيم الفائدة تارة اخرى ، واثبتهم قد شاخوا وانحلت قواهم في داب متواصل وعمل مضن لا جدوى من ورائه ، وليس من جيل جديد يظلمهم ويرث منهم تلك الحماسة النخبية التي ملأت من قبل جوائح الاسلاف وذلك الامل العريض الذي داعب الابداء في تحقيق منغمة مادية » .

ومن بداية القرن العشرين بدأت إنجلترا ، وهي الدولة الاستعمارية الاولى آنذاك ، في تشكيل جبهة من الدول الاستعمارية الاخرى : فرنسا وإيطاليا وبلجيكا واسبانيا والبرتغال لمواجهة الخطر الألماني السفلي ، فاجتمع مكرور هذه الدول عام ١٩٠٧ واصدروا عدة توصيات كان من بينها : أن العالم العربي له أهمية بالغة من الناحية الجغرافية ، فضلا عن ثرواته الهائلة ، لذا يجب اقامة حاجز بشري ، غربي وقوي لضمان دوام السيطرة عليه والقضاء على ما قد يقوم فيه من حركات وطنية ، فانجبه تفكير بريطانيا الى استخدام الصهيونيين لاثارة هذا الحاجز البشري في فلسطين ، فتعلق بذلك منغمة مزدوجة . وكان هرزل قد نه الى ذلك من قبل ، قال : « اذا اطمأنا جناب السلطان فلسطين يمكننا ان نقوم بتنظيم مالية تركيا بشكل كامل . وبالنسبة لأوروبا ستكون في مكاننا جزءا من الفايص ضد آسيا ستكون حراس الطليعة للمدنية ضد البربرية (كذا) ، وسننشئ كتولة معادية لنا لعلاقات دائما مع كل اوروبا التي عليها أن تضمن وجودنا » . يضاف الى ذلك ان لودو كشنر كان يرى ان فلسطين هي الموقع الاستراتيجي للدفاع من قناة السويس وحمايتها . وهنا اتبرى وايزمان - رجل الصهيونية الاول بعد هرزل غير مدافع - بالانحياز على هذه النقطة ، قال : « من الممكن الآن القول بأنه اذا وقعت فلسطين تحت النفوذ البريطاني (اي في حالة انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الاولى التي قامت في أغسطس ١٩١٤) ، واذا شجعت إنجلترا استيطان اليهود هناك ، كمستعمرة بريطانية ، فاننا نستطيع خلال الثلاثين سنة القادمة ايجاد مليون يهودي تقريبا .. يكونون بمثابة حرس لقناة السويس » .

البريطاني وعرض عليه الأمر ، فلم يرفقه ، وافهمه انهم سيجعلون مقاومة من اهل جزيرة قبرص ، أما فيما يخص سببنا فمس تايبة للورد لانداون وزير الخارجية ، فتوجه هرزل الى هذا الأخير وناقشه في الموضوع ، فحده وامده بكتاب توصية لمدينته اللورد كرومر في مصر ، ولكن هذا المشروع لم يجد قبولا لا من اللورد كرومر ولا من الحكومة المصرية ولا من فريق من الصهيونيين - فيما يبدو - نظرا لجذب المنطقة ، يدل على ذلك تخطئه وايزمان في كتابه « المحاولة والخطأ » هؤلاء الذين رفضوا هذا المشروع . وبعد فشل هذين المشروعين عرض تشمبرلين على هرزل عام ١٩٠٣ أن تمنحهم الحكومة البريطانية اوفندا ، ولكن هذا العرض لم يوافق سوى في نفس هرزل ، ولكن حدث في هذا العام حادث جعل هرزل وكثيرين من الصهيونيين يسرعون بقبول عرض تشمبرلين الاخر ، وهذا الحادث هو مذبحة اليهود في مدينة كيشيف بروسيا ، فأسرع هرزل الى مقابلة تشمبرلين فعرض عليه الاخر أن تمنحهم الحكومة البريطانية مكانا واسما يقرب نيروبي عاصمة كينيا البريطانية . ولما عقد المؤتمر الصهيوني . السادس عام ١٩٠٣ عرض هرزل على امضائه جهوده بشأن اقامة الوطن القومي في شرق افريقيا : اوفندا ، كينيا ، فانقسم المؤتمر الى فريقين ، فريق يؤيد اقامة الوطن القومي في أي مكان ويسرعة ، وفريق يماض ذلك ولا يرضى بفلسطين بدلا ، وانفص المؤتمر ولم يتفقوا على شيء وفي منتصف عام ١٩٠٤ مات هرزل ، فاختر المؤتمر الذي عقد عام ١٩٠٥ ناردو صديق هرزل الحميم ، ولكن ناردو اعتذر عن ذلك ، فاختر دولسون . ولم يكن لدولسون من الصفات والميزات ما كان لهرزل فلم يتم في فترة رئاسته شيء يذكر في الناحية الدبلوماسية والمساى السياسية ، لاح له مرة بريق امل كاذب عند قيام حزب تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ ، فاصدر بياناً في مؤتمر هامبورج عام ١٩٠٩ اعلن فيه ان الصهيونية لا تتعارض مع ولاء اليهود من رعايا الدولة العثمانية ، وأن اهداف الحركة



وماذا تريد إنجلترا أكثر من هذا !



فهذا جسم غريب دخيل في البلاد العربية يشغلها دائماً ويصرفها عن جيوش الاحتلال أولاً ، ويرعى مصالحها ويؤمن طرق مواصلاتها الى الهند تالياً باشراف وايزمان في كتابه « المحاولة والخطا » .

ومند ذلك الوقت تبنت إنجلترا رسمياً فكرة انشاء وطن قومي لليهود ، وعلى عاداتها الخبيثة البست الفكرة لوبا انسانياً ، وهو الرغبة في حل مشكلة هؤلاء المذنبين المضطهدين المشردين ، وقد ساعدها على ذلك عاملان ، الأول : كثرة من الاوربيين خلطوا بين الصهيونية ونزعة التحرر الانساني والمساواة « اللبرالية » فراوا مسمى إنجلترا لحل مشكلة اليهود يتفق تماما مع نزعة التحرر والمساواة . بينما إنجلترا في الواقع تقدم حلاً سياسياً عنصرياً لا صلة له بالانسانية والمساواة لأنه سيقوم على طرد شعب من ارضه ، وكان الحل الوحيد هو أن يتمجج اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها كما دعا الى ذلك كبار مفكرهم من أمثال سيسل روث في إنجلترا ، وسالوا بانون في أمريكا . والثاني : انهيار حكم آل رومانوف في روسيا عام ١٩١٤ فزال بذلك سند قوى فلسطين . لأن الروس كانوا يمشكون بالأماكن المقدسة ، ومن ثم فقد كانوا عتبة كود في وجه الصهيونية ، كما لا حظ المؤرخ العظيم أرنولد توينبي .

بدأ وايزمان - وكان اساتذاً للكيمياء بجامعة مانشستر - جهوده الدبلوماسية في إنجلترا فسمى الى التعرف بالشخصيات البارزة كاللورد بلغور الذي أصبح فيما بعد وزيراً للخارجية ، ولويد جورج الذي أصبح رئيساً للوزراء فيما بعد ، وسير روتال كرام وهو من كبار موظفي وزارة الخارجية ، وهربرت صامويل الذي أصبح أول مندوب سامي لبريطانيا في فلسطين ، بل اتصل ايضا بالشخصيات التي يَحتمل يوما أن تصل الى السلطة مثل سير ونستون تشرشل . وقد استطاع وايزمان أن يقتنع لويد جورج وهربرت صامويل بمساعدته لدى الحكومة ، وبالفعل استطاعا أن يقتنا الوزراء الانجليز بمساعدة اليهود على تحقيق أهدافهم ، وتعهد سير ادوارد جرای وزير الخارجية آنذاك بأقامة الوطن القومى لليهود ، بل وأصبح مستشاراً جداً « لأن يرى دولة يهودية قد انشئت في فلسطين » كما حكى هربرت صامويل في مذكراته . وتصادف أن إنجلترا في ذلك الوقت كانت تبحث عن طريقة عملية لإنتاج مادة الاسيتون لاستخدامها في انتساج المفجرات ، فاوحى لويد جورج الذي كان رئيساً للجنة المخاطر في ذلك الوقت الى وايزمان بانتاج هذه المادة ، فتمكث وايزمان على ابعائه شعوراً متصلة بهمة لا تعرف الملل حتى نجح في انتاج هذه المادة . فكان لهذا الصنيع

اثر حسن على إنجلترا حتى لقد قال لويد جورج في مذكراته : « لقد شد وايزمان أزر بريطانيا وقت المحنة وساهم في تحقيق النصر ، فترك أزرا لا يقنى على خريطة العالم » ، فعينته إنجلترا رئيساً لهائل الاسرائيلية البحرية في لندن . وابتدأ السير ادوارد جرای يقوم باتخاذ خطوات فعلية ، فأرسل مذكرة الى السفير الانجليزي في روسيا تتضمن وجهة نظر بريطانيا وهي انه من المزم جدا أن يكسب الحلفاء تأييد اليهودية العالمية ، وليس هناك من ثمن لهذا الكسب سوى اطعامهم فلسطين . وقام السفير الانجليزي بتسليم هذه المذكرة الى وزير الخارجية الروسية ، فوافقت روسيا بشرط المحافظة على مصالح الكنيسة الروسية في الأرض المقدسة ، وعندئذ أرسلت إنجلترا مارك سايكس بيكو مساعد وزير الحرب البريطاني ، وهو صهيونى كبير ، قال عنه وايزمان : « لقد وضع مستر سايكس كل حنكه وخبراته الدبلوماسية في خدمتنا واستطاع أن اقول بغير مبالغة انه لولا هذه الخدمات الجليلة التي اداها لنا سايكس لثمنرتا في طريقنا ثمناً شديداً » . وأرسلت فرنسا مسيو فرنسو جورج بيكو ، فاستطاع سايكس أن يقتنع بيكو بما يعود على الحلفاء بالنفع اذا اكسبروا تأييد اليهودية العالمية نظير منحهم فلسطين ، خاصة يهود أمريكا ، وما يمكن أن يكون له من تأثير في حمل الرئيس ولسون على الدخول في الحرب . وانتهى اجتماعهم هذا بالاتفافية المشهورة سايكس - بيكو في فبراير عام ١٩١٦ . وعلى الفور أرسلت فرنسا فيكتور باخ اليهودى الى أمريكا ولكن مهمته باتت بالفشل .

وفي هذا الوقت تشكلت وزارة بريطانية جديدة تولى رئاستها لويد جورج وعين فيها لورد بلغور وزيراً للخارجية

بمساعدة سايكس - بيكو التي كانت تنص على وضع فلسطين تحت اشراف هيئة دولية ، وكان هذا يتعارض مع آمال الحركة الصهيونية اذ كانت تريد انجلترا بالذات .
 واما العقبة الثالثة فقد استطاعت الصهيونية التغلب عليها بالاتفاق مع روسيا على انشاء هيئة دولية تشرف على الاماكن القدسة . واما العقبة الرابعة فاستطاع سوكولوف ان يزيل مخاوف اليابا فيما يخص مستقبل الفئات غير اليهودية في فلسطين عند اقامة وطن اليهود القومى .

وهكذا زالت كل العقبات ، فرنسا وافقت ، وأمريكا وافقت ، وروسيا وافقت ، واليابا وافقت . فما الذى يمنع انجلترا من اصدار بيان تعلن فيه تأييدها للرسم لاتامة الوطن القومى لليهود في فلسطين ؟ وهنا قام وايزمان - كما يذكر في كتابه - بصياغة مشروع مطالب اليهود ، وقام لورد روثشيلد في ١٨ من يوليو ١٩١٧ بتسليم هذا المشروع الى لورد بلفور . وفي الثاني من نوفمبر ١٩١٧ بمت لورد بلفور الى روثشيلد موافقة الحكومة البريطانية على ما جاء في هذا المشروع ولم تغير من نصوصه الا قليلا ، والذى عرف بوعد بلفور .

وهكذا استطاع الصهيونيون بمساعدة انجلترا ان يقيموا وطنهم القومى في فلسطين . بلى بعد ذلك ان يسبقوا عليه صفة « الدولة المستقلة » فلهذا نقل نشاطهم الى امريكا لسببين ، الاول : ان امريكا بدأت في الظهور في الميدان الدولى كقوة كبرى بينما بدأ السلف يذب في الامبراطورية البريطانية ، وبدات الشمس تخبى عن اراضيها ، والحركة الصهيونية لا حياة لها الا بدولة قوية تحميها . الثانى : ان بريطانيا سوف تعارض بشدة هذا « الاستقلال » ، فهي ما اوجدت وطنهم القومى الا ليكون مستعمرة بريطانية يعنى مصالحها ، ويكون رأس جسر لها . ولن توافق بريطانيا على هذا « الاستقلال » الا تحت ضغط امريكا . واستطاعت الصهيونية بعد جهود عنيفة متواصلة ان تكسب الراى العام الأمريكى والكونجرس ورؤساء الولايات المتحدة الذين تصابقوا طوال هذه الفترة حتى اعلان قرار التقسيم لا سيما ترومان . وفي ١٤ من مايو ١٩٤٨ انتهى الاندباب البريطانى في فلسطين وعند منتصف الليل أعلن الصهيونيون قيام دولة اسرائيل ، وبمسد ساعتين انتهت فقط غللت الولايات المتحدة اعترافها بإسرائيل دولة مستقلة .

ان الانسان ليقرأ قول هرزل بعد المؤتمر الصهيونى الاول عام ١٨٩٧ فيمجب له ، قال : « انادى على روس اشد اننى استب الدولة اليهودية » وقد يشتر هذا القول عاصفة من الضحك هنا وهناك ، ولكن العالم قد يشهد بعد خمسة أعوام او بعد خمسين عاما ما في ذلك من شك قيام الدولة اليهودية « أقول ان الانسان

فكان هذا نصرا هائلا للحركة الصهيونية ، فقد كلف مجلس الوزراء سايكس بالتفاوض مع زعماء الحركة الصهيونية ، فمقد اجتماع في بيت موسى جاستر - وهو الرجل الذى لعب دورا فعالا في ضم سايكس الى الحركة الصهيونية - وحضره هربرت سامويل ، وسوكولوف ، وجوزيف كوين ، وهربرت بتوفيتشى ، ووايزمان ، وشارى ساجر ، ولورد روثشيلد ، ورأس الاجتماع موسى جاستر ، واستمرش الاجتماع الخطوات الفعالة لتحقيق اهداف الصهيونية والصوبات التي تحول دونها وهي :
 ١ - معارضة فرنسا لانها تريد بعد الحرب ان تكون سوريا الكبرى بما فيها فلسطين من نصيبها . ٢ - كسب امريكا في حالة المعارضة الجديدة من جانب فرنسا لانشاء نوع من الحماية الانجلو - امريكية على فلسطين . ٣ - تردد روسيا ، ٤ - تردد اليابا في دوما بسبب وجود الطوائف المسيحية في فلسطين . وكانت العقبة الاولى من اشد العقبات ، فقد كانت فرنسا تريد سوريا الكبرى بما فيها فلسطين ، وكانت انجلترا تبني الحركة الصهيونية التي تريد فلسطين وطنها ، فلو دخلت انجلترا بشكل مباشر في محادثات مع فرنسا في هذا الشأن فقد يوحى هذا لفرنسا بأن لانجلترا مطمعها فيما تريده هي ، لذلك تحركت انجلترا بجدول ودعاه فجعلت سوكولوف وزير خارجية روسيا يغاض فرنسا في هذا الشأن ، فلا يأتى طلب ضم فلسطين من ناحيتها حتى لا يبدو كقطع لها . فكتب سايكس لقاء بين سوكولوف وبيكو في السفارة الفرنسية بلندن في فبراير ١٩١٧ ، واستطاع سوكولوف ان يثبته بيكو بأن الصهيونية تلج على ضرورة اشراف انجلترا على فلسطين بعد الحرب ، وتعلق على هذا الامر اعمية بالغة ، ثم استطاع الصهيونيون وعلى راسهم روثشيلد اقناع بقية الوزارة الفرنسية . اما من العقبة الثانية لاستطاع الصهيونيون تدليلها من طريق القاضى برانديس ، وكانت له كلمة مسموعة عند الرئيس ولسون . فثبت وايزمان الى القاضى برانديس - وكان على اتصال دائم معه ، كما قال في كتابه المحاولة والخطا - تقريرا من المؤلف في الثامن من ابريل ١٩١٧ - ولم تكن موافقة الحكومة الفرنسية قد جاءت بعد - جاء فيه : « اننا نتقدم بنجاح وقلت له (أى للقاضى) ان العقبة الرئيسية هي مطالب الفرنسيين ونحن نأمل ان تقوى مركزنا من طريق الحكومة الامريكية » . وبعد اننى مشر يوما من ارسال هذا التقرير الى القاضى برانديس اى في العشرين من ابريل ذهب بلفور بنفسه الى امريكا وقابل القاضى وتحدث معه في وجوب معاهدة الحكومة الامريكية للحركة الصهيونية . واستطاع برانديس فعلا حمل الرئيس ولسون على الموافقة باتامة وطن قومى لليهود في فلسطين . وقد ساعدت المبادئ التي أعلنها الرئيس ولسون الصهيونيين مساعدة قيمة ، فمن هذه المبادئ علم الاعتراف بالمهاجرة السرية ، وهذا يعنى عدم الاعتراف

ليجب حين يقرأ هذا الكلام فقد قامت دولة اسرائيل فعلا بعد خمسين عاما تقريبا من مؤتمر بال .

وهكذا نرى ان الصهيونية هي في واقعها حركة سياسية قامت اسسها للرد على حركة سياسية وهي نزعة معاداة السامية ، تهدف الى اقامة وطن يجمع يهود العالم ، يتمون اليه ويحتمون به ليتخلصوا مما يحيق بهم من هوان وتشريد ، وهي حركة تمتد الى الورا قرونا ليس للعقيدة الدينية صلة بها ، لان العقيدة لم تكن ميمتها قط ، بل كان ميمتها الوحيد هو وضع حد للتنفي والمذاب والمذاب . يدل على ذلك ايضا ان جماعات المهاجرين - بعد ان قامت اسرائيل - لم تهاجر اليها بدافع العقيدة بل لنفس الاسباب السياسية . فبعد سقوط هتلر ثلاثت نزعة معاداة السامية او كادت فانتفى بذلك السبب الرئيسي الذي من اجله جاهدت الصهيونية لانشاء وطن قومي ، ومن ثم لم يسد هناك ما يدعو الى الهجرة الى ذلك الوطن ، يوضع ذلك اشد التوضيح قول سالو بارون استاذ التاريخ بجامعة كولومبيا - فيما نقله الصحفي القدير الاستاذ احمد بهاء الدين - « ان نزعة معاداة السامية تختفي وتلاشي ، ان بن جوريون وجولدا

ماير لا يكفلان من الكلام من قصص اسطهاد اليهود وتاريخهم البائس الحزن ، ولد ضايق الشباب اليهودي في شتى دول العالم فزعا يمسك الكلام لانهم يرونه متناقضا مع الحياة التي يتمتعون بها في كل المجالات » . لذلك مدت اسرائيل الى بحث نزعة معاداة السامية لتشتت الرعب في قلوب اليهود الذين فضلوا الاقامة حيث هم ، وانشأت لذلك فرقا خاصة من الشباب اليهودي المدرب ، كما جاء في مقال نشر بصحيفة دافار الناطقة بلسان حزب الماباي ، فيما حكاه الاستاذ احمد الشقري في الامم المتحدة عام ١٩٦٣ ، قال كاتب المقال : « مهمة هؤلاء الشبان الذين يملكون اعدادا خاصا هي ان ينتكروا بظهر غير اليهود ، وان يحلوا على اليهودية والصهيونية المتوحشة ، وان يحلوا حياة اليهود في تلك البلاد الى جحيم شعارات اللاسامية ، كشمار : « اليهودي القذر » و « الذهب الى فلسطين ايها اليهودي » وغير ذلك من الشعارات المرعبة . وفي وسعي ان اقول : ان النتائج التي يحققها هؤلاء الشبان على صعيد الهجرة الكبيرة لليهود من هذه البلاد الى اسرائيل هي اضعاف ما يحققه الميسونون الماديون من نتائج ولو كانوا يملكون بالآلاف » .

الثورة العربية لها أساس اجتماعي

لقد كان مالوفا عند القاريه العربي ان يطالع كتابا يصف فيه صاحبه أحداث الثورة العربية ، ويحللها ، ويحللها ، ويصف في جانبها مؤيدا ونصيرا ، ولكنه من غير المالوف عند هذا القاريه ان يجد كتابا يصور له الجوانب الخالية التي تشمل في كيان المجتمع ، وقد يفوت العين العابرة ان ترى صلتها الوثيقة بالثورة العربية ، حتى اخرج لنا الاستاذ رفعت السعيد كتابه هذا عن « الاساس الاجتماعي للثورة العربية » ، نقرأه فتراد مع المؤلف منتقلا من « بقعة » في البناء الاجتماعي الى « بقعة » ، ومن « لقطه » لقطتها آلة التصوير هنا الى « لقطه » لقطتها هناك ... وتأخذ اليق المفضلة واللقطات المستقلة تترام وتجتمع - لا على صفحات الكتاب في صورة

النتائج المنطقية التي تؤمت من القدمات - بل تترام وتجتمع في ذهن القاريه ، حتى تهيب له ولغة فكرية وجدانية يقفها ، ولا يجد منها فكلا ، فاذا ما انتهى المؤلف من « تميمة » القاريه مثل هذه التميمة ، بدأ معه في ذكر الثورة العربية واحداثها ، لكن القاريه منسحل سيجد نفسه كلما قد رأى الدمار قبل دخولها ، وعرف المدينة قبل الرحلة اليها . فلا بد لك ان تكون على وعي اولا عما سبق الثورة العربية من اوضاع بالنسبة للأرض وملكيته ، وللصناعات ، للفن ، وللحرف والطرق جياتها ، وللأمر الثرية كيف نشأت اوتالها ، نعم لابد لك ان تعلم كيف نشأت طبقة اصحاب الاطيان ككتلت على الفلاح ، ثم ما هو الا ان تظهر على الطبقة طبقة أخرى تناصبها العدا ،

يكون فيها غنى وبراء ، كما جاء في تقرير الدكتور روبين الذي قدمه المؤتمر ثانيا عام ١٩١٣ وسبقت الإشارة اليه .

لقد كانت الحركة الصهيونية على استعداد دائما لقبول أي مكان لانقضاء وطنهم القومي ، ولكنها منذ المؤتمر الصهيوني السابع عام ١٩٠٥ قررت أن تكون فلسطين بالذات هي المكان الذي يقيم فيه الوطن لما لها من ذكريات روحية منذ اليهود قديمهم الى التدفق اليها دون سائر الأمكنة .

ولعل خير ما نختم به هذا المقال ما رواه المبرجر في كتابه « اليهودية دين لا قومية » من مؤلف المجلس الأمريكي لليهودية : « ويصدق المجلس أن دولة إسرائيل لا تكون بأي حال من الأحوال تحقيقا لنسبة الثورة أو تحقيقا لنيل اليهودية العالمية . وعلى ذلك فإن الدولة الإسرائيلية لا تطابق معتقدات اليهود الدينية ، فقد ظهرت الدولة الإسرائيلية الى حيز الوجود عن طريق أداة قومية سياسية » .

عادل سليمان جمال

ويدل على ذلك أيضا أن مئات الألوف من الصهيونيين ملحدون كما أقر بذلك سارتر ، واعترف به بن جوريون ، ونبه اليه الدكتور شيدل في كتابه المنصف « أسطورة إسرائيل » ، وصورته تصويرا بينا يائيل ديان بنت موسى ديان في قصتها « طوبى للكافرين » لا سيما موقف ابغرى من ابنه حين علم أنه يذهب الى المبد ، قدماء ، وأخذ حفنة من تراب الأرض وسكبها في كفه وقال له : امسك هذا التراب ، أقبض عليه ، تحسسه ، بلوقه ، هذا هو ربك الوحيد ، إذا أردت أن تصلى للسما فلا تصل لها لكي تسكب الفضيلة في أرواحنا ، ولكن قل لها أن تنزل المطر على أرضنا ، هذا هو المم ! ايلا أن تذهب الى العبد مرة أخرى . وموقفه أيضا من زوجته المسألة مريام ، فقد حرم عليها أن تقبى الشروع كل يوم جمعة لأن الرب القديم لم يعد موجودا .

يدل على ذلك أيضا أن كثيرا من الذين هاجروا الى فلسطين ذهبوا اليها بغية المنفعة ، فاللاحظ أن الذين ذهبوا ليتيموا في المستعمرات الزراعية كانوا من الفقراء في الأغلب الأعم ، لم يهجرة الى أرض جديدة عسى أن



زعامة وطنية وريادة قومية على أيدي شيوخ الأزهر ، وبما فيها من لدغات أولاد البلد ومقاوماتهم ؟ وتفرغ من هذه الصورة فينتقل بك صاحب الكتاب الى مسرح آخر ، هو خليفة الأتراك كيف امتزجت في شمسخصه عوامل السياسة بمرمز الدين ، مما أحدث البلبلة في النفوس : أينفرون منه لسياسته ، أم يتبعونه لخلافته ؟ وهكذا وهكذا يظل المسرح الدوار في هذا الكتاب ، يدور بك من مشهد الى مشهد ، قبل أن يمس الثورة العربية بكلمة واحدة ، لكنها مشاهد تتلاحق ، فتكشف لك من الخبيء ما يلقى لك الفسوء وكالما انتج الستار على مشهد جديد ، أخلك شيء من الدهشة بمساعدة ما يغفل اليك أنه جديد لم يترك سمك ولا مثل أمام بصرك قبل الآن .

وهي طبقة التجار الأجانب والمرابين ، فعماذا يصنع أصحاب الأفيان للوقاية من هبوطهم الدخيل ؟ أنهم يطالبون بال دستور ليكون مستارا لهم يغفون وراءه أطعامهم ، برغم ظهوره أمام المواطنين بالظهور البراق الذي يدعو الى التمجيد والتأييد ؟ لم لا يد لك أن تلم بصورة دقيقة للفلاح كيف عاش وكيف فاسى وعال حتى لقد كان يفر من أرضه ابتغاء النجاة ، لاذا بصاحب أرض من الوجهاء ليعميه ، لكنها حماية اللبب للشاة ؟ حتى اذا ما فرغت من صورة الحياة في الريف ، انتقل بك المؤلف الى صورة الحياة في القاهرة : مدينة الأزهر ، ومقر جماعة أخرى من المواطنين ، تفضل من زواحي الأرض في القرية ، ألا وهي جماعة « أولاد البك » ، تنتقل تابع الصورة الجديدة ، بما فيها من

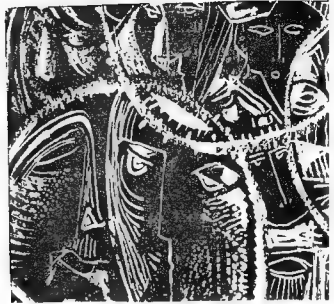


طريقتي العام

هذا العالم القلبي

النفسية في بلاد العالم كلها ، وما ظهر من سوء فهم لها ومن استهانة بها في كتابات الكتاب وفي تكت العاشين ، في الأفلام وفي التمثيليات وغير ذلك من وسائل النشر . فانت لا تكاد تلتقي اليوم صغيراً أو كبيراً ، أمياً يردد ما يسمع دون فهم ، أو عالماً ينحصر فكره في عالم تخصصه الضيق ، لا تكاد تلتقي أحداً من هؤلاء إلا ويحدثك عن عقدة نفسية تكونت لديه نحو عمل أو علم أو يحدثك عن عقدة نفسية عند رئيسه أو عند استاذة ، وباليات المسألة تقف عند حد الكلام ، وإنما أصبح كل فرد يشعر بالفعل أنه مضطرب نفسياً . لا حيلة له فيما يصدر عنه من أفعال ساذجة . فهذه هي صورة العصر الحديث ، بل هي علامة من علامات التقدم والحضارة .

كنت قد عاهدت نفسي ألا أكتب سطراً واحداً عن الاضطرابات النفسية الأهم إلا إذا كان المكتوب بحثاً علمياً دقيقاً لا ينشر إلا في دائرة ضيقة من المهتمين بالدراسات النفسية . ولا أريد أن يفهم من ذلك أنني ادعو لحبس العلم عن عامة الناس ، بل العكس هو الصحيح . إذ أنني طالما دعوت إلى تقصافة نفسية علمية يفهمها كل الناس ، وتكون هادياً لهم في سلوكهم مع أنفسهم ومع الآخرين . وكان جانباً كبيراً مما خطه قلبي ساعياً نحو نشر هذه الثقافة النفسية . لكن الثقافة النفسية شيء وشيوع ما يضر منها أكثر مما ينفع شيء آخر . ولقد أساءني كل الاساءة ما شاع عن الاضطرابات



دكتورة منيرة حلمي

● ان جماعة اليهود الذين يحاولون تكوين دولة اسرائيل، لا يستطيعون ان يعيشوا متزجين مع سائر الشعوب منتشرين في دول العالم ، لان هذه الشعوب جميعها كما توهمهم مشاعرهم القلقة ، تكرهم وتحمل لهم مشاعر عدوانية .

● ان الذى جعل باحثا مثل فرويد لا يعطى الجانب الثقافى الاهمية الكافية في تكوين الاضطرابات النفسية ، هو التركيز الشديد على دافع واحد من دوافع الشخصية دون سواه وهو الدافع الجنسى .

بدلا من ان يفتشوا في حياتهم عن نواحي الاضطراب فيفقدون الثقة في هذه النفوس .

عاهدت نفسى على ذلك ، لكن هذا العالم المضطرب من حولى ، وقد اطاح بكل المهود والوعود ، وأبدى ما أبدى من نزعات الحقد والعدوان ، هذا العالم المضطرب من حولى لم يبق في ذهنى غير صورة جريح نازى في جانب ، ومعتد ظالم في الجانب الآخر ، وتساؤلات

تصبحنى وتمسكنى ، ولابد انها تصبح وتمس الكثيرين اليوم في هذا العالم . فما الذى اوصل العالم الى هذا الحال ؟ ماذا حدث لأشخاص من اوصالوا العالم لهذا الحال ؟ اى شيء اصاب نفوسهم فجعلهم يوزعون عدوانهم هنا وهناك ، ونضج فيفرحون به ، ويدعمونه في نفوسهم ،

عاهدت نفسى لأجل ذلك الا اكتب عن الاضطرابات النفسية ، وانما اكتب عن الحياة السوية الصحية ، وعن مقومات هذه الحياة ، اكتب عن النضج النفسى، وعن توافق الشخصية في حياتها الخاصة وفي حياتها الاجتماعية ، وكيف نحقق هذا التوافق لانفسنا ، وكيف نكون جيلا متوافقا في سائر نواحي الحياة ، عاهدت نفسى على ذلك لعلى اساهم في تحويل انتباه الشباب الى الحياة الصحية السليمة وإلى معرفة مقومات مثل هذه الحياة ، وأصرهم الى المتحدث عن مظاهر السلوك السوى فأجعلهم يرون في سلوكهم ما يسمعون عنه من سواء ونضج فيفرحون به ، ويدعمونه في نفوسهم ،

أومن بذلك إيماناً مبنياً على الدراسة والخبرة. وبمجبني للغاية من معظم من قمن بدراسات نفسية من بنات جنسي اهتمامهن بهذا التأثير للثقافة ، حتى لقد جمع بعضهم بين الدراسة الاثروبولوجية وبين الدراسة النفسية ، لتأكيد **الصلة الوثيقة بين التكوين النفسي للفرد وبين التكوين الثقافي للمجتمع** . بمجبني هذا الاتجاه عند كثيرات من الباحثات النفسيات وأراه فيهن نظرة مدققة شاملة ، تأخذ في اعتبارها كل عناصر الموقف وتعطي كلا منهما أهمية دون التركيز الشديد على عنصر واحد والتخيز له في شخصية بشرية يمتزج فيها التكوين الجسمي النفسي الداخلي ، بعناصر الموقف المادى الروحي الخارجى ، منذ اللحظة الأولى للميلاد .

أن الذى جعل باحثاً مثل «فرويد» لا يعطى الجانب الثقافى الأهمية الكافية في تكوين الاضطرابات النفسية ، هو التركيز الشديد على دافع واحد من دوافع الشخصية دون سواء وهو الدافع الجسمى ، وربط كل الأحوال النفسية والاضطرابات النفسية بهذا الدافع بصفة خاصة . بينما ترى « هورنى » أن هذا الدافع لا يكون له ما رآه فرويد من تأثير الا في حالة وجود تحريم فردى أو اجتماعى فيما يختص بالأدوار الجنسية . ففي هذه الحالة فقط يكون من شأن التحريم عن الدافع الجسمى أن يعرض الشخص للشعور بالخطر ، ومن ثم يعرضه للقلق الذى هو المركز والأساس لكل الاضطرابات العصائية .

أهمية الدافع الجسمى أذن في حالة الاضطرابات النفسية ، تعتمد الى حد كبير على توقف الثقافة القائمة من الجنس . ولعل دراسة « هورنى » التى قامت بها في المجتمع الأمريكى حيث يخلو الجو بعض الشيء عن التحريم فيما يختص بالدافع الجسمى ، لعل هذه الدراسة على المجتمع الأمريكى هى التى جعلت هذه الحاجة تبين الدور الخطير الذى تلعبه الثقافة في تكوين الشخصية ، وفيما يصيبها من اضطرابات .

فماذا وجدت « كارن هورنى » من دوافع تثير القلق غير الدافع الجسمى في المجتمع الأمريكى ؟ **أنه دافع العدوان** أو هى دوافع العدوان على مختلف أنواعها على حد تعبيرها ، وأتاك لتجد هذه الدوافع عند الفرد السوى العادى ، كما تجدونها عند الشخص العصائى الشاذ . كل ما هنالك من فارق بين الاثنين ، أن الأول يكون قادراً على مواجهة الصراعات التى تعمل في نفسه نتيجة لهذه الدوافع ، بينما يكون الثانى عاجزاً عن ذلك .

كان طبيعياً أن يتجه تفكيرى الى تلك الدراسة النفسية الجادة التى أجرتها على المجتمع الأمريكى « **كارن هورنى** » **الباحثة في الاضطرابات النفسية والطبيعية المعالجة لهذه الاضطرابات** . أقول كان طبيعياً أن يتجه تفكيرى الى دراسة هذه الباحثة دون سواها ، لا لآنى اتحيز لبنات جنسى ، وإنما لأسباب علمية كثيرة جعلتني أعجب بهذه الباحثة ، كما أعجب بكل من يسلك سلوكها في البحث النفسى .

واقف هنا وقفة قصيرة على التاريخ الأكاديمى لهذه الباحثة ، فقد درست كمنحلة نفسية على أساس المذهب الفرويدى في ألمانيا موطنها الأصلى . ثم سافرت الى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٠ ، وهناك انشقت على حركة التحليل النفسى التقليدية ، واستت جسمية مستقلة ، ومعهداً للتدريب ظلت تديره حتى وفاتها سنة ١٩٥٢ .

أما أعجائى « **بكارن هورنى** » كباحثة تبني الحقيقة العلمية في دراستها للطبيعة الإنسانية ، فلأنها اعتمدت في هذه الدراسة على خبراتها المستمدة من الحالات التى كانت تفحصها وتعالجها ثم تتابعها في الحياة العادية بعد ذلك . لكن هكذا فعل « **فرويد** » وكثيرون من أنصاره ، ولا أظننى أعجب بهم قدر أعجائى بهذه الباحثة. وذلك لأن « **كارن هورنى** » حين درست هذه الحالات ، وحين صاغت نتائج بحثها في حقائق عن الشخصية وعن اضطراباتها ، لم تقل أن هذه

الحقائق عامة شاملة تنطبق على شخصية الإنسان في كل زمان وكل مكان . ولم تقل أن الاضطرابات التى تصيب الإنسان اضطرابات واحدة مهما اختلفت بيئة الإنسان . لم تقل هذا كما قال فرويد وغيره ، وإنما حرصت كل الحرص على تنبيه الأذهان مع كل حقيقة تذكرها ، الى أن هذه الحقيقة النفسية قد توصلت إليها من طريق دراستها لأشخاص يعيشون في مجتمع معين له مقوماته الثقافية المبنية ، وهو المجتمع الأمريكى ، وأن ما يصدر على أشخاص هذا المجتمع قد لا يصدق على غيرهم من أشخاص يعيشون في ثقافة أخرى ، بل قد لا يصدق على نفس هؤلاء الأشخاص في عصر آخر تشفر فيه ثقافتهم . ولذلك نحتها تفعل كتابها الذى ضمنته خلاصة دراستها على المجتمع الأمريكى ، هذا العنوان : « **الشخصية العصائية لهذا العصر » .**

وأنا أومن بالتأثير البشئ والثقافى على تكوين الشخصية وعلى نوع ما يصيبها من اضطرابات،



لما وقد رسمت « هورنى » هذه الصورة النفس ، فاتها ترى أن الشخص حينما يكبت دافعه العدائى فى نفسه ، لا يفيب هذا الدافع عن علمه تماما ، وإنما يستطيع الشخص رغم كبت الدافع أن يسجل فى نفسه الطاقة العدائية الملحة التى تنشأ نتيجة لكبت هذا الدافع . وتقول « هورنى » يسجل هذه الطاقة بمعنى أنه يعلم بوجودها فى داخل نفسه ، أو هو يكتشف وجودها فى مستوى عميق من مستويات نفسه .

هذه الحالة الناشئة عن كشف أو تسجيل طاقة انفعالية متفجرة داخل النفس يكون من شأنها أن تخلق القلق ، وذلك لأن الشخص يشعر بحاجة ملحة للتخلص من شعوره العدائى الخطر ، ذلك الشعور الذى يهدد أمنه الداخلى . وهنا قد يلجأ الشخص فيما يلجأ إليه من طرق

هذه الملاقة السببية التى اكتشفها « هورنى » بين النزعات العدوانية وبين القلق فى المجتمع الأمريكى ، قد يصعب على الواحد منا تبينها لأول وهلة ، وذلك لأن الشخص صاحب هذه الدوافع كثيرا ما يلجأ الى كبتها أو قمعها فى نفسه . وعملية الكبت هذه كما وصفها « فرويد » أول من اكتشفها ودرسها ، هى عملية اتراحسة الدافع من الشعور الى اللاشعور . ومعنى هذا أن الشخص صاحب الدافع المكبوت لا يشعر بوجوده ، ولا يكون على علم بهذا الوجود . أما هورنى وقد كونت لنفسها رأيا آخر فيما يختص بتكوين النفس ، فرات أن النفس ليست شعورا ولا شعورا فحسب ، وإنما هى مستويات من الشعور تختلف وضوحا وغموضا ، سطحية وعمقا بالنسبة للشخص .

الشعور العدائي في نفسه ، وضرورة التخلص منه ، نجده يسقطه على شخص آخر بعيد كل البعد عن هذا الشعور ، أو يسقطه حتى على شيء آخر فيخاف من أشياء وهمية ليس من شأنها أن تخيف ، لكنه يتوهم أنها سوف تصيبه بأذى أو سوف تصب عليه النزعات العدوانية التي كان يحلمها هو والتي أسقطها عليها بطريقة لا شعورية .

ان الانسان القلق الذي يتصرف على هذا الوجه في مواجهة دوافعه العدوانية المكبوتة ، تلك الدوافع التي تسبب له القلق أكثر من سواها في مجتمع مثل المجتمع الأمريكي ، أول ان الانسان الذي يتصرف في دوافعه العدوانية على هذا الوجه فيسقطها على شخص آخر يكون هو الشخص المثير لعدوانه ، أو على طرف ثالث، هذا الانسان يكون شخصا عاديا أقرب الى الصحة منه الى المرض العصبي ، ونحن نجد أكثر من العلاقات بين الأفراد تقوم على هذا الأساس دون أن يشعر أحد الطرفين أن سلوكه أو سلوك الشخص الآخر سلوك غير عادي . بل كثيرا ما يبدو الزواج بين اثنين سميذا كل السعادة مع أن هذه الطريقة في تصرف القلق الناتج عن كبت الشعور العدائي تأخذ مجراها . فالزوج أو الزوجة لا يتصور الواحد منهما أن يحمل شعورا عدائيا نحو الآخر ، ولا يتصور أن الآخر يحمل نحوه شعورا عدائيا ، وإذا فليتنصرف هذا العداء الى من شئت الظروف أو ما شئت الظروف أن تجعله طرفا ثالثا في هذه العلاقة .

وقد تسود هذه الطريقة في تصرف العدوان المكبوت حتى بين الدول بعضها وبعض ، وهل الدول إلا مجموع أفرادها ؟ . فكثيرا ما نجد دولة كبرى تنافس دولة كبرى أخرى في المجال الدولي ، فتحمل لها شعورا عدائيا ، لكن العلاقات الدبلوماسية تقتضي منها أن تكبت هذا الشعور العدائي ، ثم تقتضي منها كذلك ألا تسقطه على زميلتها الكبرى صاحبة القوة

للتخلص من هذا الشعور الى أن يسقط دوافعه العدوانية على العالم الخارجي . فكأنما هذه الدوافع العدوانية المدمرة ليست صادرة منه هو وإنما هي صادرة من شخص آخر نحوه . ويكون عادة الشخص الذي يتخذه صاحب هذه الدوافع العدوانية ليسقط عليه هذه الدوافع وليتهم بها ، هو نفس الشخص الذي أثار في نفسه هذه الدوافع العدوانية فأصبح يحملها تجاهه . وفي هذه الحالة تكون عملية الأسقاط بمثابة عملية تبرير ذاتي ، فليس الشخص صاحب الدوافع العدوانية هو الذي يعادي ، وإنما الشخص الآخر هو الذي يبدأ بالعداء .

ولنضرب لذلك مثلا بالشخصين أ ، ب . الشخص أ يحمل دوافع عدائية للشخص ب وذلك لسبب من الأسباب . لأنه يغار منه أو لأنه ينافسه في العمل أو غير ذلك . لكن الشخص أ لا يصح بهذه الدوافع وإنما يكتبها في نفسه . ويضيق بنتائج هذا الكبت المتمثلة في طاقة انفعالية عدوانية ملحة داخل نفسه ويشعر بالخطر . وهنا لا يجد مغرا من أن يسقط هذه الطاقة العدائية على العالم الخارجي . ويكون طبيعيا أن يسقطها على الشخص ب فيتهمه بأنه هو الذي يعاديه حتى يبرر لنفسه شعوره العدواني نحوه . لكنه رغم عملية الأسقاط هذه يظل يشعر بخطر يهدد أمنه ، وكل ما في الأمر أن الخطر أصبح خارجيا وهيميا أصبح صادرا من منافسة . وهنا ينشأ القلق وما يصاحبه من مشاعر المعجز عن مواجهة الخطر ، وضغط الحيلة .

وقد يصبح الموقف أكثر تعقيدا في بعض الأحيان ، وذلك حين يكون الطرف ب على صلة وثيقة بالطرف أ ، كان يكون هو الأب أو الزوج أو الرئيس في العمل . في هذه الحالة لا يرضى أ أن يعترف بأنه يحمل له شعورا عدائيا ، ولا يستطيع إذا هو كبت هذا الشعور أن يسقطه عليه ويتهم به لكنه مادام يشعر بثقل هذا



والسلطان ، فإذا بها تسقط هذا العنوان على دولة أخرى تنتمي بأى شكل من الأشكال إلى هذه الدولة الكبرى التي تناقشها ، وإذا بها تنهم هذه الدولة الأخرى ، والتي تكون في الغالب دولة صغرى ، إذا بها تنهم هذه الدولة الأخرى بأنها تعادياها ، وتتخذ من هذا الاتهام مبررا لعدوانها هي على هذه الدولة الصغرى . ولدنيا من « كويا » ثم « فيتنام » مثل واضح يصور مدى القلق الذى تعانیه أمريكا في المجال الدولى ، وكيف تصب دوافعها العدوانية على دول أخرى غير الدولة الكبرى التي تناقشها والتي تثير عدوانها وقلقها .

كل هذا يحدث في علاقات الأفراد ، وفي علاقات الدول ، ويكون أمرا عاديا نلمسه كل يوم وقد نستطيع علاجه بسهولة ، لكن المصيبة تفدح حينما يمتد اسقاط هذه المشاعر العدوانية إلى جميع الأشخاص المحيطين بالشخص المقلق ، وإلى العالم كله ، بحيث يصبح الشخص المقلق معتقدا أن كل الناس يعادونه وأن العالم كله يقف ضده ، وأن عليه أن يتقى هذا المداء وأن يتوارى وينعزل وفي هذه الحالة يكون الدمار المحقق للشخصية ، ويكون تحول القلق إلى مرض عصائى يتطلب جهدا ووقتا في علاجه .

فإذا انتقلنا من حالة الشخص إلى حالة الدولة التي يصل قلقها بها إلى هذا الحد ، وجبنا مثلا واضحا لذلك عند جماعة اليهود الذين يحاولون تكوين دولة إسرائيل . فهم لا يستطيعون أن يعيشوا ممتزجين مع سائر الشعوب منتشرين في دول العالم ، لأن هذه الشعوب جميعها ، كما توهمهم مشاعرهم القلقة ، تكرههم وتحمل لهم مشاعر عدوانية ، ومن هنا كان لزاما عليهم أن ينعزلوا عن هذه الشعوب كما ينعزل الشخص العصائى الذى يعتقد أن العالم كله يقف ضده ، وأن يكونوا لهم دولة خاصة بهم يأمنون فيها من عدوان العالم ، الذى هو في حقيقة الأمر عدوانهم هم يسقطونه على العالم تخلصا منه وتبريرا لوقفهم .

القلق عند أفراد المجتمع الأمريكى يتميز بأنه مرتبط بالدوافع العدوانية وبأنه ينشأ نتيجة لكبت هذه الدوافع . هكذا وجدت « كزن هورنى » بعد دراسة طويلة لحالات مختلفة في المجتمع الأمريكى . فما هى الأسباب التي جعلت الدوافع العدوانية هى المسببة للقلق في المجتمع الأمريكى ؟

لقد وجدت « هورنى » أن من هذه الأسباب ما هو ثقافى عام تتميز به الثقافة الشائعة في

أمريكا ، وأن منها ملعو فردى خاص يتعلق بنوع معين من التربية أو بنوع أسرى معين من شأنه أن يثير الدوافع العدوانية عند الفرد مهما كانت الثقافة التى يعيش فيها .

ابدا بالأسباب الثقافية العامة التى خلقت هذا الاتجاه العدائى في المجتمع الأمريكى . ترى « هورنى » أن أهم هذه الأسباب هو أن الثقافة الأمريكية تقوم في مجالها الاقتصادى على أساس المنافسة الفردية . فالفرد الأمريكى عليه أن ينافس زملاءه في جماعته وأن يتفوق عليهم وأن يبعدهم عن طريقه حتى يخلو له الجو . وحتى يحقق ما يصبو إليه من نجاح . ولا يقتصر هذا التنافس على الحياة العملية وإنما هو يمتد إلى الحياة الاجتماعية وإلى الحياة الأسرية ، ينشأ بين الرجال بعضهم وبعض ، وبين النساء بعضهم وبعض ، كما ينشأ بين الرجال من ناحية والنساء من ناحية أخرى . وباختصار يعم هذا التنافس كل العلاقات الإنسانية أينما وجدت .

وإن أخوف ما يخافه الفرد الأمريكى الفشل في هذه المنافسة ، لأن الفشل بالنسبة إليه يعنى الحرمان من اشباع حاجات نفسية كثيرة . فهو لا يعنى الفشل الاقتصادى فحسب وإنما يعنى كذلك فقدان المكانة الاجتماعية ، تلك المكانة التى ترتبط بالمستوى الاقتصادى في المجتمع الأمريكى . كما يعنى فقدان الحب ، وفقدان الثقة بالنفس . فالشخص من جهة يكون خائفا من كراهية الغير لأنه ينافسهم ويكرههم ، وهو من جهة أخرى خائف بين الفشل الذى يعنى فقدان المكانة وفقدان المحبة ، وفقدان احترام النفس .

فالتنافس بما يؤدي إليه من كراهية بين الزملاء . والمخاوف من الفشل ومن كراهية الغير ، والإقلال من شأن النفس وفقدان احترامها ، كل هذه العوامل مجتمعة تؤدي بصاحبها إلى الشعور بالعزلة ، تؤدي به إلى الشعور بالعزلة حتى وهو بين جماعة جامدة ، تؤدي به إلى الشعور بالعزلة حتى وهو مرتبط بصلات متعددة ، تؤدي به إلى الشعور بالعزلة وهو في أسرة متماسكة بنعم بزواج سعيد ، وذلك لأنه يكون بالقلق في عزلة وجدانية وأنها لصعبة الاحتمال حقا .

إن هذا الموقف الانزائلى للفرد الصادى في الثقافة الأمريكية هو الذى يضاعف حاجته إلى الحب . فالحب عنده علاج لهذه الانزالية ، أنه يعنى أنه قد أصبح أقل انزالية وأقل تعرضا للكراهية وأقل استهانة بنفسه . ولهذا السبب

فتردها « هورنى » الى الجو الاسرى الذى ينشا فيه الطفل منذ طفولته المبكرة .

وعلى الرغم من ان « هورنى » لا تخص الطفولة دون سائر مراحل العمر بنشأة القلق كما يرى « فرويد » ، ولا تجد فى قلق الكبار استمرارا لقلق الطفولة ، بل لا تكاد تجد فى القلق استجابة طفلية ، وانما القلق فى رايها حينما يظهر على الأطفال انما يكون عندهم هذا اقرب الى سمات الكبار منه الى سمات الأطفال . على الرغم من هذا الرأى لهورنى فى الطفولة ، فاننا نجدها تعين سمات الجو الذى احاط بطفولة الأشخاص القلقين فجعلتهم عرضة للقلق .

ان القلق عند « هورنى » فى كل مراحل الحياة يرتبط بالدوافع العدوانية والكراهية .
فحينما وجد القلق لابد ان تبحث عن كراهية نشأت عند صاحبه فى موقف معين . فنادا فى حياة الأطفال يؤدى الى نشأة الكراهية عندهم ، ومن ثم القلق ؟

ان اول ما يميز الجو السائد لطفولة الأشخاص القلقين ، كما وجدت « هورنى » فى بحثها ، هو نقص الدفاء العاطفى . فمهما صادف الطفل من صعوبات فى حياته ، فانه يستطيع ان يتغلب عليها جميعا طالما هو يشعر انه مطلوب وأنه محبوب . وهو يستطيع ان يستشعر بوضوح متى يكون الحب حقيقيا صادقا ومتى يكون مظهرها مفتعلا . والذى يحدث عادة ويتسبب فى حرمان الطفل من مثل هذا الجو العاطفى الدافئ هو قلق الأبوين نفسيهما ، ومن ثم عجزهما عن اشباع هذا الدفاء العاطفى .

كذلك قد تؤدى بعض تصرفات الآباء الى اثاره كراهية الأبناء ، كان يفضلوا ابنا على ابن مثلا ، او يؤنبوا الطفل على كل صغيرة وكبيرة ودون وجه حق . او يتدخلوا فيما يشعر الطفل أنه حق له مثل اللعب او صداقة من يشاء . هذا لا يعنى ان تترك الحبل على الغارب للطفل ، وان تحقق له كل ما يبدى من رغبات . فقد تسبب هذا الاتجاه الذى اتخذه كثير من الآباء نتيجة لفهم « فرويد » فهما خاطئا ، تسبب هذا الاتجاه من الآباء فى افساد كثير من الأطفال . ان كل ما نطالب به الآباء فى هذا الصدد هو مراعاة الصورة التى نطلب بها ان يتنازل عن تحقيق بعض رغباته ، فان هذه الصورة اذا كانت تشعره بأنها عادلة وأنه محبوب رغم منعه له عن تحقيق رغبته او حتى رغم عقابنا له ، من شأن هذه الصورة الا تثير فى نفسه الكراهية نحونا .

اصبح الأمريكيون ينظرون الى قيمة الحب نظرة مبالغا فيها ، ويعتقدون انه العلاج الشافى لاضطراباتهم ، والحل الموفق لمشكلاتهم . ولكن كيف يصل الشخص الى هذا العلاج وذلك الحل الموفق ؟ هذا نجد الأمريكى يقع فى مشكلة : **حاجة قوية الى قدر كبير من الحب تلج عليه الحاحا شديدا ، وصعوبة متعمصة فى سبيل الوصول الى هذا الحب .** ومثل هذه المشكلة تكون ارضا خصبة لنشأة القلق وما يترتب عليه من اضطرابات نفسية ذلك لانها تجعل الشخص عرضة ليول متعارضة تتصارع داخل نفسه . وانا لنجد فى مقدمة ما يتعرض له الأمريكى من ميول متعارضة ميله الى السبق والنجاح من جهة ، وميله الى الحب والتسامح من جهة أخرى . السبق والنجاح يحتاج كل منهما الى التواضع وانكار الذات ، وقفت الى جانبها قوة مؤيدة كبرى تتمثل فى قيم الدين .

ولمة تناقض آخر يعيش الأمريكى تحت وطنه هو التناقض بين حاجات تنور فى نفسه ، ورغبات ملائحة ، وبين احباط يتعرض له فى واقع حياته . **الاعلانات تحيط به من كل جهة وتخلق عنده حاجات ورغبات والناس من حوله يدعونه فى كل لحظة لمسايرتهم ، ولكن الفرص امامه اصبحت من ان تشبع كل حاجاته ، فيبقى ممزقا بين حاجات ملحة وواقع مخيب للأمال .** ولا يفوت « هورنى » ان تذكر ، بالإضافة الى ذلك ، هذا التعارض بين الحرية الزعومة للفرد فى المجتمع الأمريكى ، وبين القيود التى يخضع لها فى واقع الأمر . تقول « هورنى » : « ان الفرد يتلقى عن الجماعة أنه حر ومستقل وله ان يقرر أمور حياته بنفسه وفق ارادته الحرة ، فميدان الحياة على رحابته مفتوح امامه يستطيع ان يأخذ منه ما يبتغيه لو كانت له الكفابة والنشاط . مع ان واقع الأمور بالنسبة الى أكثرية الغالبية من الناس هو ان تلك الامكانيات كلها محدودة بقيود فما قد قيل عن استحالة ان يختار المرء أبوه يمكن ان يقال كذلك عن الحياة بصفة عامة اذ يمكن ان يقال عن اختيار المرء لهنته ونجاحه فيها ، وعن اختياره لوسائل تسليته وعن اختياره لشريكة حياته . فحاصل الأمر بالنسبة للفرد هو انه يجد نفسه متراجعا بين شعوره بان له قوة لا تجد فى تقرير مصيره بيديه ، وشعوره بأنه بغير حول ولا قوة » .

اما الاسباب الفردية المرتبطة بتربية الفرد ، والناتية من شأنها ان تسبب القلق للفرد فى المجتمع الأمريكى وفى غيره من المجتمعات ،

والغيرة من الأسباب التي تثير الكراهية ، ومن ثم القلق ، عند الطفل . وقد تكون هذه الغيرة من الأخوة أو الرقاء ، وقد تكون من أحد الأبوين . وقد أفاض « فرويد » في هذا النوع الأخير من الغيرة . وعلى الرغم من أن هورني لا تجد دليلاً على أن الاستجابات الهدامة للغيرة في الثقافة الأمريكية شائعة إلى الحد الذي رآه « فرويد » ، إلا أنها ترى أن هذه الاستجابات

استجابات إنسانية عامة تنشأ نتيجة للجو الذي يعيش فيه الطفل إذا كان هذا الجو مشبعاً بروح التنافس وإذا كان ينقصه الدفء العاطفي مما يؤدي إلى الشعور بالكراهية . هذا بالإضافة إلى الدور الخطير الذي يلعبه الآباء القاتون أولئك الآباء الذين يكونون غير قانعين بحياتهم ، متعطشين إلى الحب ، مما يجعلهم يمثلون هذا الحب على أطفالهم ويجعلون هؤلاء الأطفال موضوعاً لحبهم . ومن شأن هذا الشعور أن يجعل استجاباتهم لأطفالهم مشحونة بشحنة انفعالية غير عادية ، وتؤكد « هورني » خطورة هذا الدور عند الآباء القلقين بقولها : « انني لم أعرف حالة واحدة لم يكن فيها سبب دفع الطفل إلى علاقات شديدة الانفعالية مع كل ما تتضمنه هذه العلاقات من السيطرة والغيرة ، كما وصفها « فرويد » ، لم أعرف حالة واحدة من هذا القبيل لم يكن السبب فيها هو آباء عصاة يدفعون الطفل ، سواء بالتهديد أو بالعطف الزائد عن الحد إلى مثل هذه العلاقات » .

كل هذه المواقف من الآباء : موقف معارضة الطفل بصورة تعسفية ، موقف إثارة غيرة الطفل بتفضيل غيره عليه ، موقف إحاطة الطفل بشحنات انفعالية شديدة ، كل هذه المواقف من شأنها أن تثير كراهية الطفل لأبويه . وهذه الكراهية لا تكون ذات خطورة في حياة الطفل إذا مكن من التعبير عنها . لكنها تكون خطرة كل الخطورة إذا كبته الطفل . وهناك أسباب عديدة تدفع الطفل إلى كبت هذه الكراهية ، ومن ثم إلى القلق الشديد .

من هذه الأسباب شعور الطفل بالعجز وضعف الحيلة . والطفل يكون عادة ضعيف الحيلة في طفولته المبكرة إلى سن الثالثة تقريباً . لكنه بعد ذلك يبدأ يشعر بقدرته على الاستقلال والاعتماد على النفس . إلا أنه يطرأ لبعض الآباء أن يستمر في دعوة الطفل للاعتماد عليه ، وأشاعره بعجزه عن الاعتماد على نفسه ويضعف حيلته في تصريف أمور . وكلما كان هذا الموقف هو السائد من الأبوين عجز الطفل عن إبداء

اعتراضه عليهما ومن التعبير عن كراهيته لهما . وكان لسان حاله يقول في هذا الموقف « لا بد لي أن أكبت كراهيتي لأنني أحتاج اليكما » .

وقد يكون الخوف من أسباب كبت الطفل لكراهيته . والطفل قد يخاف من الأبوين لأنهما يخيفانه بطريقة مباشرة ، وذلك بالنهر والعقاب أو بالانفجارات الانفعالية أمامه . وقد يأتي خوفه منهما بطريقة غير مباشرة ، لأنهما يخيفانه من مخاطر الحية ، مثل الأمراض أو الحيوانات أو الرعد أو غير ذلك . وكلما خاف الطفل كلما جبن عن اظهار كراهيته ، ويكون شعوره في هذه الحالة « لا بد لي أن أكبت كراهيتي لأنني أخاف منك » .

بل قد يكون حب الأبوين للطفل سبباً من أسباب كبت كراهيته . وذلك حين يفقد الأبوان الحب الصادق للطفل ، فيتماديان ، أو يتمادي الواحد منهما في اظهار هذا الحب بالكلام ، يذكر به الطفل كيف يحبه وكيف يضحى من أجله ويتعلق الطفل بهذه التضحيات وتلك التعويضات عن الحب الحقيقي ، وإذا به يؤكد لنفسه « على أن أكبت كراهيتي لأنني أخاف من فقـدان الحب » .

هذه الأسباب ، مجتمعة أو متفرقة ، تدعو الطفل إلى كبت كراهيته لأبويه ، وإلى الشعور بالذنب إذا هو لم يستطع أن يكبت هذه الكراهية ، وفي كلتا الحالتين تكون النتيجة هي القلق ، **فإذا لم يجد الطفل من الوسائل التربوية ما يخفف هذا القلق ، انقلب القلق إلى مرض عصبي ، وإذا لم يجد النشء في الثقافة التي يعيش فيها ما يعطيه الأمن الذي فقده في طفولته ، ساد القلق في مجتمع ذلك العصر ، وربما امتد إلى غيره من المجتمعات .**

أنه لوضح من هذه الصورة التي رسمتها « كارن هورني » للمجتمع الأمريكي ، في مجموعته وفي أفرادها ، أوضح أن هذا المجتمع مجتمع قلق ، وأن الكراهية والدوافع العدوانية من أهم مايسبب فيه هذا القلق عند الفرد في طفولته ، وعند الجماعة في خضم حياتها القائمة على التنافس والتطاحن . وأنه لوضح مما نلمسه اليوم من أحداث ، أن هذا القلق يمتد ويمتد ويوزعه مجتمع أمريكا القلق على أماكن هائلة مطمئنة من العالم ، وكأنه يريد أن يطبع العالم كله بطابعه ليصبح عالماً هو هذا العالم القلق .

منيرة حلمي

فكر اقتصادي

مشكلة التفجر السكاني

محمود أحمد محمد

٢٠٤٠



● أن زيادة السكان المستمرة عندها تكاد تقضي خبرات الإنتاج بحيث يعجز الدخل في عصر الصناعة الثقيلة وهي المرحلة الضرورية لتثبيت دعائم الإنتاج .

● أن زيادة السكان هي المسؤولية الأولى من القلاء السريع المحفوظ وضالة الميراث وزيادة الاستهلاك وضعف قوة النقد الثرائية وانخفاض مستوى المعيشة على الرغم من زيادة الإنتاج والدخل القومي .

● أن التزام القيادة وحدها بمسؤولية تطبيق الاشتراكية دون أن يشاركها المجتمع كله هذا الالتزام مشاركة فعالة أمر بالغ الصعوبة بل أنه يصبح حديثاً من أحاديث الغرافة .

لا جدال أن زيادة السكان في بلد يعاني الكثير من التخلف الاقتصادي لا يمكن أن تكون مشكلة بالغة التعقيد والصعوبة . والعروف أن زيادة النسل تسير بسرعة تسبق بطبيعتها سرعة التنمية الاقتصادية أضفنا مضاعفة نظراً لما يدفع اليها من غرائز لا تكلف الإنسان مالا أو خيرة ، على العكس من التنمية التي تحتاج بدورها لرؤوس أموال لا تنتهي ، ومزيد من القروض والمنشآت والوسائل الإنتاجية ، ومراكز البحوث ، والقناطر من الثروات الطبيعية ، وغيرها من قوى الطاقة بالإضافة إلى شبكة ضخمة من الخبرات النوعية التكاملية والمقليات الابتكارية في مجال النظرية والتطبيق . لذا فإن الأمم التي آمنت بضبط النسل واقتضت به أسلوبا ضروريا لحماية مستواها المعيشي من مشاكل زيادة النسل تجنى الآن ثمرات التنمية في يسر وطهانية ، وقدم بتوجيه اهتمامها لزيادة الإنتاج ، واستغلال مواردها وثرواتها على صمود نفوق أحجام الاستهلاك ، وفتح الخدمات مستوى ينسجم مع إنسان العصر ، بحيث تصبح زيادة النسل في هذه الدول أمرا لا يشكل خطرا على مستوى الحياة في الأمة من قريب أو بعيد .

ويبدو الأمر على العكس من ذلك تماما بالنسبة للدول المتخلفة ، أو الدول الحديثة الاستقلال مثل الهند

وبالستان والصين وتاينونيسيا وبعض دول أمريكا اللاتينية والجمهورية العربية المتحدة . ففي هذه الدول تشكل زيادة النسل أمرا بالغ الخطورة على كيانها الاجتماعي ، بيد أن جانباً من هذه الدول قد سبقنا لممارسة ضبط النسل على مستوى الدولة بأساليبه الحديثة المبررة . والملاحظ أنني أشير في حديثي إلى هذه الدول السالفة بكلمة المتخلفة ، وإنما قصدت بهذا أن أسجل وصفا دقيقا لدرجات التطور الاجتماعي ومستوى الحضارة العام والتفكير والمعيشة . ذلك أن النمو صفة تشترك فيها جميع الدول التي تأخذ بأسباب التنمية سواء أكانت متقدمة أو غير متقدمة . فالنمو صفة مشتركة بينهما من حيث هما ينمون اقتصاديا واجتماعيا على أي وجه من الوجوه وبأي معدل من المدلات ولا يتوقفان . وليس النمو وفقا على الدول حديثة الاستقلال وحدها ، لاتنا بذلك نفني النمو عن الدول الكبرى المتقدمة ، وبذا تصبح دولاً متخلفة . إنما يكون القياس بين الدول قائما وفق هذا البون الشاسع في المسافة الاجتماعية ودرجات التطور الاجتماعي والاقتصادي بينهما ، وعندها نستمد الوصف العام لدرجة الحضارة العامة حتى يأتي التعبير عن حرك هذه الدول ومكانتها من التقدم الحضاري والاجتماعي والاقتصادي على نحو دقيق واضح .

وفي الجمهورية العربية المتحدة بلغ تعداد السكان الأخير ثلاثين مليوناً ، وهو رقم لم تسبده له البلاد في تاريخها من قبل مثيلاً ، وهذا الرقم يزداد بواقع مليون ونصف مليون نسمة في كل عام ، فالذا عرفنا أن زيادة النسل تسير بالكتابة التي تتيها الفوائد المربكة على الأموال وإذا عرفنا أن مستوى المعيشة المنخفض مصحوبا بالضرورة بالتفكير المقلق المتخلف يفران مزيد من الوليد بشر مبالاة ، وإذا أضفنا لذلك القول بأن المرأة المصرية - لسوء الحظ - كرميلانها الهندية والصينية والاندونيسية امرأة دافئة ولود ، تملك أعلا نسبة من الخصوبة التناسلية يمكن على ضوء هذه الحقائق المتشابكة أن ندرك إلى أي مدى يمكن أن تسوقنا إليه زيادة النسل في الجمهورية حين تصبح قوة عامية تقتلع أمامها كل المجهودات التي تبذل لزيادة الإنتاج وإنالها .

زيادة النسل وقلة الإنتاج

إن امكانات الجمهورية العربية المتحدة من الأرض الزراعية ، كما هو معروف ، لا تتجاوز ستة ملايين فداناً يروى منها ثلاثة أرباع مليون فدان ربا حياضيا نظرا لانعدام الوسيلة الفنية للاحتفاظ بماء الفيضان في كل عام ، وهي الفكرة التي أوجت بفكرة السد العالي حتى تيسر تحويل نظام الري الحياض إلى الري الدائم بالإضافة إلى اتزاع مليون فدان جديد من الصحراء يوفر السد لها الماء اللازم لزراعتها ، ثم .. لا تستطيع بعد ذلك أن تلطم في مزيد من الأرض الزراعية سوى نذر يسير لا يثنى ولا يسمن

من جوع . ومن المفيد في هذا المقام أن نذكر أن هذا اللون الجديد يحتاج بدوره لثلاثمائة مليون جنيه للحصول على الأدوات والآلات والأسمدة والخبرات الفنية اللازمة لإعداد هذه الرقعة الضخمة للملح . وهكذا يبدو لهذه التقنية صيرة مستقبل لا كما يتصورها البعض بهذه البساطة بمجرد الفسلة واستكمال تشييده .

ومن الواجب أن نجتمع الى هذه الميادين غير المتجعة
وتأخر من الطالة القمعة لا تضيف قليلا أو كثيرا الى
الانتاج أو الخدمات ، يقوم اصحابها بمعاودة اعمال تافهة
لا تتسمج مع مستوى الإنسان في القرن العشرين من حيث
المعيار دخولها من تحقيق الحد الأدنى لمستوى المعيشة
للمواطنين ، ويمثل هؤلاء اوراق النابضيب
واللبان وامواس والحلافة ، والنداعة والترمس ، وباعة الفجل
والروبابكا ، وباعة الصحف المتجولين ، ثم لا ننسى

السكانية التي سوف تلحق بلا ريب ، ابلغ الاغراد مستقبل الامة وكيانها .



زيادة النسل ومستوى الخدمات

وليس من شك أن تأثير زيادة النسل المطردة على مستوى الانتاج وأحجامه يضغط بدوره على مستوى الخدمات ويؤثر فيها تأثيرا سلبيا . وفي هذا السبيل يمكن لنا أن نذكر عدة أمثلة بارزة في حياتنا الراهنة لعل من أوسعها ما نلاحظه من هبوط مستوى الخدمات الطبية ، وانخفاض مستوى التعليم الى درجة لم تحدث في تاريخه من قبل بعد أن دفعت به زيادة النسل المستمرة دفعا الى العمل على مستوى الكم بغير امكانيات كافية تحقق له للنمو الضروري من الكفاية والاقتان ، وقد تجاوزت الزيادة في عدد الاطفال الذين بلغوا سن الاثام طاقة الدولة وقدرتها المادية لبناء المدارس واعدادها بالوسائل التعليمية المختلفة . ومن الطبيعي أن تكون حركة الواليد المتدفقة بغير حدود هي المسئولة وحدها من وجود ما يقرب من مليون طفل بلغوا سن الاثام يقفون غير الاسوار يتطلعون الى فرصة التعليم . كذلك فإن خطة اصلاح الجامعي تربط اوتق الارتباطات بخطة ضبط النسل التي بدأها الدولة منذ شعور على مستوى المحافظات . ومن ثم فإن خطة اصلاح الجامعي لا يمكن أن تبدأ من داخل مؤتمرات منفصلة تمتدحها الجامعات ، وإنما تشق أولى خطواتها التنفيذية عبر المجتمع الكبير نفسه بحكم ما تحمل الظواهر والنظم الاجتماعية من خواص الترابط والتفكير النسبي ، والعمومية والتأثير المتبادل ، ومن ثم يستحيل على اصلاح في مختلف مجالات داخل الدولة أن يؤتي فمرة من ثماره المرجوة بغير علاج جذري لمشكلة زيادة النسل أو بمعمل عن منهج اصلاح الاجتماعي التكاملي .

ثم نستطيع بعد ذلك أن نقرر ، وبعق ، أن زيادة السكان في الجمهورية العربية المتحدة هي المسئولة الاولى عن الفناء السريع الاحول وضالة الرئيات بالقياس الي مثيلاتها في معظم بلاد الخارج ، وزيادة الاستهلاك وضعف قوة النقد الشرائية ، وانخفاض مستوى المعيشة على الرغم من زيادة الانتاج والدخل القومي أصممافا مضاعفة ، وهي المسئولة وحدها عن زيادة رفعة التخلف

بعد ذلك جيوش الشحاذين والشحاذات التي تستخدم الطرقات والامانة ووسائل الواسلات مستقرا لها ، وأخيرا هذه العشود الضخمة من الفراضين والسعاة الذين تكثف بهم دواوين الحكومة ومصالحها في كل محافظة من المحافظات .

ولا يفوتنا بعد ذلك أن نذكر أن نظام العمل في المجتمع الزراعي المصري يمثل بدوره لونا من ألوان البطالة السافرة حيث لا يستغرق العمل الزراعي مادة أكثر من شعور لثلاث في كل عام تظل بعدها القوى العاملة في سبات عميق .

ويدعو أن ألوان البطالة لا تريد أن تنتهي فكلمنا استعرضا طرفا منها ندعى طرف جديد . فلها هو لون آخر من البطالة تعرفه مرافق الدولة جيدا منذ آمد يميم وهذا اللون يمثل أصداق التجميل هذه الألوف من العاملين الذين تخصصوا في القراءة الصحف والجلات ، واحتساء المشروبات الساخنة والبرطبات بانتظام ، مستعنيين على تجنب ما يمانونه من ملل ثقيل وفراغ عريض بالأحاديث والتطبيقات واقتياف الناس على نحو يتصمم وجوده في دولة من الدول .

واللاحظ أن كثرا من الأعمال في دواوين الحكومة متفل بأعداد هائلة من العاملين تتجاوز بكثير طاقة العمل وحاجتها اليهم ، وهي ظاهرة تربط اوتق الارتباط بظاهرة زيادة السكان المستمرة والتي أدت بدورها الى التوسع في الخدمات التعليمية على حساب مستوى التعليم وتخريج أعداد ضخمة من أنصاف التلمذ في كل عام . وقد قضت الضرورة الاجتماعية الملحة لامتصاص هذا الفائض الضخم من الخريجين بتوزيع العمل على أكبر عدد بينهم وخاصة في قطاع الخدمات الذي انخم بالوظفين . وقد قرأنا في الصحف منذ فترة أن السيارة الواحدة من سيارات مرقق النقل العام بمدينة القاهرة يخص سبعة عشر عاملا وموظفا لمصانيتها ونظامتها بسبب كثرة الأيدي العاملة وورغها . وعلى الرغم من هذا فإن القوة البشرية التي خلصت لها الخبرة والقدرة على العمل لا تتجاوز بحال ربع عدد السكان ، وهي التي تتحمل وحدها مسؤوليات التنمية والتطوير وزيادة الانتاج .

فاذا أضفنا الى هذه العوامل السابقة فقر امكانياتها من القوى الكهربائية ، نتيجة لفسالة مصادر الطاقة ، حتى يمكن تشغيل محموع القوى الصناعية بصورة كاملة ، وإذا عرفنا أن اساليب الزراعة الممول بها حاليا هي نفس الاساليب التي مارستها قسما المصريين دون أن تمسها يد التطوير للوصول بالانتاج الزراعي ، على المستويين الأدنى والراسي ، الى اقصى حد يمكن أن تعطيه الرفعة الزراعية الصغيرة التي تمتلكها ، امكن أن نشفق بحق على امكانياتها الزراعية والصناعية من مقبة الزيادات

التي طورت مستوى معيشة الغالبية من سواد الشعب دون أن يقابلها ، في نفس الوقت ، وهي تقاوم اقتصادي واجتماعي مشترك ، قد أدت بدورها لزيادة الاستهلاك وزيادة لم تحدث من قبل ، حتى تجاوز الاستهلاك مداه الى مستوى الاسراف الذي تسهل ملاحظته فيما نستهلكه من سجاثر وشكاي وقهوة وأدوية ومواد تموينية وغداية نستوردها من مختلف بقاع الأرض ، الأمر الذي اثر تأثيرا مباشرا على احماج التصدير الذي يمسد وسيلة هامة للحصول على النقد الاجنبي حتى يتسرع سداد القروض ، وزيادة فرص العمل ، واستكمال المشاريع الصناعية الضخمة وسلامة تشغيلها ، واستمرار التوسع في الخدمات المختلفة وزيادة الانتاج من أجل رفع مستوى الحياة .

مسئولية تحقيق الاشتراكية

ولما كانت الدولة الاشتراكية ، قيادة وشعبا ، مسئولة مسؤولية مشتركة من تحقيق العدل والكفاية ورفع مستوى المعيشة ، لذا فان وجود هوة سحيقة بين آمال القيادة التي تلتزم بالخط الاشتراكي وبين مستوى الغالبية النقيض ، والاندماج وعيها بوسائل تحقيق الاشتراكية وخاصة فيما تحصل بزيادة النسل أعلى ألوان الاسراف والوصول بها الى درجة من الثبات النسبي لفترة بعيدة ، مع زيادة الانتاج والتفاني في تنميته والقضاء على كل مظهر من مظاهر الاسراف ، والادراك العميق لوظيفة الادخار في الجمع وزيادة حجم التصدير . كل هذا يجعل من التزام القيادة وحدها بمسئولية تحقيق الاشتراكية للحصول على مزيد من ثمرات الحضارة والمغنية بشقيها المادي والروحي دون ان يشاورها الجمع كله هذا الالتزام مشاركة فعالة امرا بالغ الصعوبة ، بل انه ليصبح - في الواقع - حديثا من احاديث الغرابة ، وهربا من فروب الغيالي ، يعول جوهونا الدائبة لتحقيق الاشتراكية الى لون من الاماني .. الى يوتوبيا براقة لامة تعلم فقط بالجمع السعيد .

لا مناص اذن من أن يلتزم مجموع الشعب بمسئوليته القومية الاولى لتحقيق الاشتراكية التزاما جادا مدركا حقائق الموقف مرفضا الى مستوى الأحداث . لكن .. هل يمكن أن يحقق هذا الحلم الكبير بصورة ايجابية مع وجود هذا التخلف الفكري الذي يظلف الحياة الاجتماعية في آلاف القرى والبلد بفشل تقبل من الجهالة والتقاليد البالية الحمقاء ، واندماج الوعي بالآثار زيادة النسل الاجتماعية ؟ .

الحق ان ما صادف الدولة من عقبات في سبيل تجديد خطة التنمية الثانية قد زاد من اهتمام الدولة بخطة شيط النسل حتى لا تفشل خطة التنمية في أي شكل من اشكالها . ولدنيا في الجمهورية العربية المتحدة حركة اجتماعية مثقلة بمختلف ألوان التخلف واشكاله قد جمعت

وحدوث الأزمات التيمونية ونفاذ بعض السلع الضرورية السريع وانتفاظ وسائل المواصلات ليلا ونهارا بالتاملين معها يجدون في صاحبها ألوانا والوانا من الشقة والمنت الشديد . وليس غير زيادة النسل المطردة في الجمهورية العربية المتحدة سببا دما لتحويل مساحات شاسعة من الرقعة الزراعية المحدودة التي تمتلكها الى بلكات للاسكان على حساب حاجتنا للملح الى المواد الغذائية الضرورية كحل اجباري لمشكلة الاسكان المستحكة وما صاحبها من ازمان ، حتى باتت حركة البناء والاسكان والتعمير تنوء تحت متطلبات هذه القيضانات السكانية ، وهي ظاهرة لم تكن موجودة في مصر منذ عشرين عاما على اكثر تقدير .

ولا نستطيع ، بعد ذلك ، أن نفغى زيادة النسل في الجمهورية العربية المتحدة من مسؤوليتها من هذا الخلط الشديد في توزيع القوى العاملة الذي يتجدد مع مطلع كل عام تغاديا لشكالات البطالة العقلية وآثارها المروعة على الاستقرار الاجتماعي حين نقرا في الصحف أن خريج قسم الصحافة قد التحق مفتشا بوزارة التميمين ، وأن خريج كلية العلوم عين مديرا لأحد المخابز البلدية في حين تسلم خريج كلية الشريعة أماله بوزارة الزراعة ! من الطبيعي أن يصحب هذا الخلط في توجيه القوى العاملة ظاهرة طبيعية تلازم هذه المشكلة التي تتجدد في كل عام ، وأمنى بها مشكلة زيادة الخريجين في جميع مراحل التعليم من حاجة الاممال نتيجة لزيادة النسل زيادة لا تصرف المسئولية او التقدير .

ومن شأن هذا الخلط في توجيه الخريجين الى غير ما تخصصوا فيه وأعدوا له أن يبدد ما بلدته الدولة في سبيلهم من أموال ووقت ، وما بلدته هؤلاء من مجهودات ، وهي ظاهرة تهدد الاستعدادات والبول ، وتهدد أسوأ استثمار تقوم به الدولة نظرا لما تشكله هذه الظاهرة من اعباء مستمرة متزايدة على مستوى التعليم والكفاية العلمية وميزانية الاجور حتى تكفل الدولة سنويا بمنح آلاف الرواتب الجديدة دون أن يقابل ذلك اعمالا فعلية في معظم الاحوال .

وللتنبع لخطي التغيير الاجتماعي لعدة قياس الثورة الاشتراكية العربية ليلفظ أن كثيرا من الطبقات العاملة وجلبها من العمال والفلاحين قد دخلت ، لأول مرة في تاريخها الاجتماعي ، في زمرة الملاك واصحاب الرواتب والدخول الثابتة ، واستغفلات بالفعل من المكاسب الاجتماعية التي حققتها الثورة ، والامتيازات التي تقررت لقوى الشعب العاملة بمسد زوال الاقطاع واعادة توزيع الثروة الاجتماعية وعاندتها عن طريق قوانين الإصلاح الزراعي والتاميم والقرارات الاشتراكية التي ساهمت في تنمية فرص العمالة عن طريق تملك الدولة لوسائل الانتاج ، واقامة المنشآت الصناعية ، وتعميم أجهزة الخدمات المختلفة والتوسع في ذلك . الا ان هذه الامتيازات

الأزواج الى نساء غيرهن طمعا في الخلف واللدبة فمن ذلك يلتصق في الانجاب قيذا لا يستطيع هؤلاء منه فكاكا . وهذا يعنى بوضوح أن زيادة النسل في معظم بلاد الجمهورية العربية المتحدة هي الوسيلة الوحيدة المضمونة للاستقرار الأسرى ، وهي ظاهرة تشكل مع غيرها من الظواهر الأخرى التي تتمثل بوضوحها محتوى ثقافيا متحاسسا له فلسفته النفعية الأساسية ، ومن ثم فلا سبيل الى تطوير هذه القيم العملية بأسلوب من اساليب الحوار يمثل مستوى ثقافيا قبل أن تمضي عدة اجيال من الزمان لا نستطيع تحديدها على وجه اليقين .

وقد يقول قائل أن هذه المسألة الاجتماعية لابد وأن تدفع الدولة الى أسلوب جديد من اساليب العمل لكي تعالج الموقف المشحون بخلاف الاحتمالات ، وإن ليس على الدولة جناح فيما تبتغي من تشريعات حاسمة تفرضها ضرورات هذه الفترة الحاسمة من تاريخ التطور الاجتماعي المصري فرحسا لا خلاص منه كوسيلة فعالة من وسائل تحقيق العدل الاجتماعي ورفع مستوى الحياة .

ضرورة ضبط النسل

والحق أن التشريع أسلوب قد لا يقول به البعض وغالبهم من أعضاء المجلسين وأربابهم وانصافهم على وجه التحديد ولا أقول المنقذين وهم في تصورهم هذا عاجزون عن تقييم مستوى الغالبية الساحقة النفاق ، ومدى ادراكها لجوانب المشكلة القومية الأولى وإلى أي حد تضغط الأفكار المضادة لكل تقدم وكل منطق على أذهانهم ونفسياتهم ومشاعرهم . ومن ثم ينتاب هؤلاء من الحساسية فتكفهر أرواحهم حين يذكر اسم التشريع امامهم كسلاح من أسلحة المعركة يراد به النجاح خطة ضبط النسل التي ترتبط بمستقبل كل جسد يبذل من أجل النهوض والتقدم الاجتماعي . إلا أنه من المفيد أن نشير الى أن الذين يمارسون ضبط النسل من تلقاء انفسهم من طوعية وانتفاع ، من عقيدة واسفة ووعي بأهميته وضرورته وجدوا له في ضميرهم بحال ما يمكن أن يصدر من تشريعات تنظم النسل ، ونفسيت نشاطه الجاهل ، وتسبب له من الحوافر ما يشجع على ممارسته والاعتصام به ، أو تقدير الدولة ما شاء لها أن تقسره من حرمان عادة المتناسلين الذين لا يعون واجبا أسريا أو قوميا من جانب من الحقوق المجانية التي تكللها اشتراكية الدولة لجميع المواطنين بالنسبة للتعليم والتطبيب والتأمين والاسكان والخدمات الثقافية والإعلامية مثلما حدث بالنسبة للعلاوات الاجتماعية التي أقيمت أخيرا .

ومع هذا فإن التشريع مقرون بالتوعية والموعظة والدعوة العقلية لن يأتي كل هذا بما نرجوه من نتائج ايجابية في هذا السبيل ، ومن ثم يصعب السد العالي كاسلوب فعال من اساليب المعركة الثقافية لضبط النسل

مير القرون الطويلة . هذه التركة تبليغ معالها واضحة جليلة على أرض أرباب الآف وخمسائة قرية تعطي كل واحدة منها صور كاملة لإبعاد التخلف الفكري والثقافي والروحي والاجتماعي والحضاري والاقتصادي جميعا . ومن الطبيعي ، تبعا لهذه الظواهر الاجتماعية المخلّة أن تصبح هذه القرى معامل متتارة لتفريخ الملايين من البشر بغير حدود .

ونطبق القاعدة القائلة بأن الحضارة تصنع الحضارة ، وأن التخلف يصنع التخلف على الريف المصري بوضوح وجلاء حين نجد أن المجتمع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة حيث يوجد ملايين البشر يبلغ عدد أفراد الأسرة سنويا ما بين ٧ - ١٥ فردا في حين لا يزيد دخل الأسرة من جنبيين ونصف جنيه شهريا ، يعيش في أواخر القرن العشرين وعلى الرغم من المكاسب النووية الضخمة التي هزت أصفاءه ، حالة من التخلف الاجتماعي يريدها تدفق النسل سورا فوق سورا . لذا فإن أمام القيادة الاشتراكية اشواط بعيدة للوصول بالقرية المصرية ، الوجه الحقيقي للمجتمع المصري ، الى المستوى الحضاري الذي ينسجم مع مستوى الحياة في المجتمعات الريفية بالدول الناهضة . لكن هذا الهدف الكبير ومن تماما بنجاح خطة ضبط النسل الوليدة .

ومع تقديرنا لدور التوعية الأساسي في هذا المجال ، إلا أننا نرى أن التوعية الشفوية المباشرة وحدها أمام ملايين العقول ستصبح بدورها سلاخا عاجزا في معركة ضخمة تضطلع اليها لتكثي كل الجهود والوسائل لكسب معركة التحول الفكري بالنسبة للملايين المواطنين .

فاللحظ أن التوعية الكلامية المباشرة تلقى من الجماهير الفارقة في لجة التقاليد وخاصة في المجتمع الريفي اشد الصعاب وهي تشق طريقها بين هذه الكتل الصغيرة الرهيبة من التخلف الثقافي والفكري ، نتيجة لاضطرابات اجتماعية ذات جذور عميقة في الكيان الاجتماعي عند كل من الفرد والجماعة ، منها ما اتصل بالتشاور الخاطيء للنصوص الدينية وتفسيرها تفسيرا مطلقا أو بعيدا تماما عن كل ما يتصل بالصواب والنطق ، ومنها ما يتصل بظاهرة الطلاق المتكررة التي تنتشر في المجتمع المصري انتشارا كبيرا تشير اليه الإحصاءات المحلية والعالمية بحيث يقد المجتمع المصري في هذه الناحية ثلثي المجتمعات البشرية على وجه الأرض مساوسة للطلاق ، أو لاضطرابات متصل بالقيم الاجتماعية المتوارثة التي تمجد التناسل الكثير كمصدر للدخل الأسري والبلقاء بالزوجة والخصومة التناسلية وخاصة في المجتمعات المحلية ، أو وفاة من احتمالات الشلل وانقراضه المتكرر النهم والذي ما زال يمارس نشاطه الشرير في قرى مصر العليا ، أو ندعيا لكثرة الأسرة وشوكتها بين أهالي القرية وبهيتها فما زالت الصلوات الاجتماعية فيها يحسكها الخوف والجبن والترنيس ، أو ضحانا أكيدا للملايين الزوجات الا يجرهن

وجهدا وخبرة وأرواحا الى ذكرى .. مجرد ذكرى عابرة في حياتنا بعد سنوات قليلة . ولكن قيمة السد العالي الحقيقية كسلاح يغير التخلف فهرا ، ووسيلة عافية ايجابية لانجاح خطة سبيل التسل ، تتمثل فيما سوف يمنحه السد من قوى كهربية ضخمة في بالإضافة الى كونها ضرورة من ضرورات الصناعة وبعضا من مستلزماتها الأساسية من أجل زيادة الانتاج ، الوسيلة الوحيدة لتحقيق التطور الحضارى الجذرى لحياء القرية المصرية ومجتمعها المزل حين يزود السد هذا المعد الفسقم من القرى (أكثر من ٥٠٠ قرية) بنور الكهرباء التى ستقلل الحياة فيها من ظلمات القرون الوسطى الى انوار الحياة وابنتها في القرن العشرين .

ولا ريب ان عقلية « لية » الفاز والطين والوحد والشايف والثار والسلام الطيق حين تقرب الشمس تخلف اختلافا جوهريا عن عقلية المواطن الذى يعيش عصر الكهرباء ويستمتع بشربات الحضارة ويتعامل مع المدايع والتليفزيون والثلاجة والسيما والصحف والمجلات ويقرأ ويسمع عن المشاكل الاجتماعية بعقل ناضج وفكر مفتوح . ان الكهرباء حين تدخل القرى المصرية ستدفع بالاصلاح الاجتماعى التقليدى اشواطا بعيدة الى الامام بعيدا من احتمالات التجارب الاجتماعية العلمية التى قد تخطئ . وقد تصيب فضلا عما تكلفه من ملايين الاموال غير تطوير حقيقى يسس الصميم ، وبهذه الخطوة الحضارية وحدها يمكن اخذال الآف المجموعات التى تبدل حاليا في التوعية الكلاسية الباشرة لان كهرباء السد ستحمل الى هذه القرى جميعها انوار الحضارة والمدنية والرفى بكل ابعادها الفكرية والمادية ، وهى ثورة حضارية لها آثارها الفضة في تطوير المضمون الثقالى والاجتماعى عند المواطن السادى او رجل الشارع كما يقولون حين تدخل الصناعات الزراعية ، بفضل الكهرباء المجتمعات الريفية المحلية لتشر من ملامح المجتمع الزراعى ، وتطور من طبيعة الحياة والملائات الاجتماعية بين اهله حين يتيسر لهم العمل طيلة ايام العام بدلا من هذه البطالة الاجبارية التى ترفضها طبيعة العمل الزراعى في المجتمع الريفى المصرى .

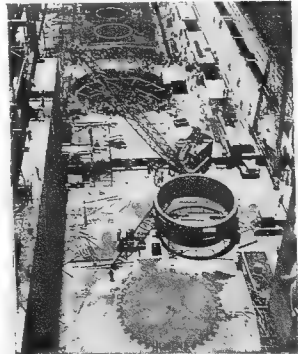
والعروف ان كثيرا من القرى الكبيرة يمكن ان تتحول الى مراكز للصناعات التقليدية ، او الصناعات الزراعية التى تعتمد على انتاج الأرض الزراعى . ومن شأن هذا التحول الاقتصادى الاجتماعى الذى تتولى كهرباء السد امانة تحقيقه ان يحدث دوبا ثقافيا هائلا فيما حوله من ميثاث محلية مفلقة لم تعرف المدنية او التقدم يوما من اباما ، ولا ريب ان هذا التغيير الحضارى سيؤثر بدوره على انماط السلوك والعادات والتقاليد والاراف وقواالب التفكير ، ويهزها هزا عنيفا ليعبر بها مسافات التخلف الطويلة التى استمعت منها مقوماتها ووجدوها الى ارض صلبة من التطور الاجتماعى المنشود .

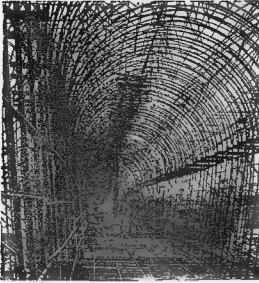
هو الأمل المرتب للقفاء على مشكلات زيادة السكان عن طريق الوعى الحضارى السريع وادراك آثارها الفادحة عن طريق متانسة اجهزة الاعلام ومخططاتها في هذا الخصوص ، ولا شك ان دور التوعية بغسب التسل عن طريق هذه الأجهزة الحساسة وما تقدمه من ألوان التوعية المدروسة المشوفة على اختلاف تصيراتها سوف يكون له أسرع النتائج وأوقع الآثار في نفس المواطن العادى حين يرتبط هذا الفتح الثقافى الهائل بتغييرات حضارية واجتماعية تطور جوهر الحياة في المجتمع الزراعى المصرى لتكسج معها الهياكل والقيم الاجتماعية البالية ليخفى من الوجود مجتمع الظلام والجهل والتخلف .

السد العالي هو الخلاص

والحق ان أهمية السد العالي لا تكمن في اعتباره بحيرة ضخمة تخزن المياه اللازمة لتحويل نظام الحياص الى نظام الرى الدائم واسافة مليون فدان جديد الى الرقعة الزراعية المحدودة ، فبالإضافة الى هذه المكاسب الكبيرة التى ستدعم الانتاج الزراعى نجد ان رسالة السد الكبرى ليست وقفا عليها وحدها ، لأنها اذا اقتضرت على هذه النتائج سهل على زيادة التسل المستمرة بيمدلاها الحالية التى فاقت كل تصور والتى يجرى وولها الانتاج وهو يلث فلا يكاد يلحق بها وهيات ان تقضى تماما على هذه المكاسب مهما أحسنا الظن بقدرتنا على الانتاج بل أقول في صراحة وحتى لو جعلنا الحد الأعلى للملكية عشرة أفدنة فقط . اذ مالا يمكن أن يفصل مليون فدان أمام هذه الملايين من البشر التى تتدفق في كل عام غير حدود 11 .

الحق انه اذا اقتصر ثمار السد العالي على هذه النتيجة وحدها لسهل على زيادة التسل ان تحول السد العالي الذى ظننا غنيا له وبذلا من أجله الكثير مالا





الا الظلام والجربة والجهالة والنقص طابعا مميزا لحياتها ،
بوسائل الاعلام التي يعتمد أهمها وأخطرها اثرا في ممرعة
التوعية بفسط التسل على الكهرباء كالمسببات والتليفزيون
والديابعا مما سيكون له أكبر الأثار على تطوير القيم والطباع
والمفاهيم المتحجرة ، والمساهمة في خلق عقلية ونفسية
جديدة تسم بالمرونة والتنقل تكفل لخطة فسط التسل
النجاح المنشود .

وحين تضاه طرقات القرية المصرية ودوبها الضيقة
وناديا الليلي ومنازلها ومقاهيها ودار السينما بها بنور
الكهرباء فلسوف يخفى من حياتها كثير من العالم الثقافي
والاجتماعية المتخلفة لتفسح المجال لموامل التغيير الاجتماعي
والنقد الاجتماعي أن تطلق نضر حدود وتسبح لكثير من
ظواهر العصر الواقعة ترى بتفائلها الإيجابية المزيد
من نمازها المرجوة على طريق التقدم والازدهار .

وذلك اذن هو الانقلاب الحضاري العظيم الذي يطلى
السد العالي اخذ نتائجه جميعا ، وذلك هي الوثيقة
الاجتماعية التاريخية الكبرى التي سوف تمكن للتوعية
بمبيل النسل أن تتجج وتتجج وتزوي نمازها البشودة
في أقل زمن ممكن لتجمل بغطى التطور الاجتماعي الذي
يتم ببطيئته بالبطء الشديد نتيجة لما يفرسه الجانب
الاستاتيكي من جانبي الظواهر والنظم الاجتماعية وما تجعله
طبيعة التركيب والاستقرار الاجتماعي من ضغوط جبرية
لثقل لا سبيل الى تغييرها بسهولة ويسر ومعالجة . وحتى
تسقط بقايا الألال التي ورثها الآلة من عصور التخلف
والانحطاط الفكري ، ويوزل هذا الحشد الضخم من
المفاهيم والمعتقدات والأفكار الخاطئة التي أساءت الى الدين
ايما أساءة كي يخلص له جوهره الأصيل بعيدا عن شوائب
التفكير الخلق من أجل مجتمع الإنسان .

محفوظ . أحمد . محجل .

ومن شأن هذه المرحلة من مراحل التصنيع الزراعي

داخل المجتمع الريفي المصري ، كثرة من تفسد كهرباء
السد ، أن تستقطب كثيرا من وسائل المواصلات الفكرية
والخدمات الاعلامية والترفيهية الحديثة التي تقوم بدور
هام في انجاح خطة فسط التسل من طريق السينما
والمرح والاذاعة والتليفزيون وما تقدمه هذه الوسائل
التوعوية من تمثيلات وافان وبرامج خاصة وتكاهات نافذة
وأحاديث وتمثيلات دينية هادئة الى غير ذلك من الوان
التصوير المباشر وغير المباشر الذي يترك في النفس حواما
يمكس ما ينور فيها من صراع يصعد بدووه أولى بدور
الوعي الصحيح .

ومن شأن كهرباء السد أن تمكن للصناعة في القرى
الكبيرة أن تستقر وتزدهر ، وليس كالصناعة سبيل فعال
لتطوير الحياة الاجتماعية ومفاهيمها تطويرا تقنيا بمزول
عن القيود الطبيعية والوان التخلف التي تربط بالحياة
في مجتمع زراعي مطلق نظرا لما تسم به الحياة في المجتمعات
الصناعية وشبه الصناعية من الأخسد بضررب التعليم
والثقافة والتثقيف الذاتي والاعتماد بمجريات الأحداث
القومية والمالية وإدراك مفزاها واتجاهاتها مما يفسد سمة
الأفق وعمق الإدراك ، والنتيجة يتواحي الترفيق المختلفة
وعمود النظام والتكيف وفق قواعد العمل الوقت والمواعيد
الصارمة ، والشعور بالأهمية الشخصية والاعتماد بالنفس
في غير خيلاء ولا فروح ، والإحساس بأهمية الوقت واحترام
الواعيد والشعور بقيمة العمل ووظيفته الاجتماعية وإثر
ذلك في حياة الفرد والجماعة ، والإدراك العميق بما يبلل
من مجهودات في العمل وما يتحمل صاحبه من مسؤوليات
وما يتقاضاه الفرد من أجر لقاء ذلك ، وما تضاهيه الحياة
من تكاليف معيشية باهظة تحفظ على الادميين كرامتهم
وتوقظ الشعور بما يفرسه اعداد الأبناء وتربيتهم من
أموال وأعباء ورعاية مستمرة ، وهي مسؤوليات ثقيلة
باهظة لا يستطيع أحد أن يتجاهلها أو يتجاوزها بقدراته
البشرية المعروفة وامكانياته المادية في ظل مجتمع اشتراكي ،

الى غير هذه الملامح الاجتماعية وما تفرزها طبيعة العمل
الصناعي من ثبات تنمي الكفاء والاستعدادات العقلية
التوارفة ، وعين على دقة الحركة والتصرف ، وسرعة
البديهة والسيطرة على الانفعالات ومثل السلوك والتصير
من الشارح وتنمية الوعي بمشكلات الحياة المختلفة وإدراك
معنى الحرية الشخصية والحقوق والواجبات وتقدير قيمة
المال ووظيفته وممارسة الإشراف والأعمال ، الى غير ذلك
من العلامات المميزة للحياة الاجتماعية في المجتمع الصناعي
والتي تمكس في وضوح وجلاء على المستوى المعيشي والثقافي
والحضاري لن يتنمون اليه .

وبعد ، فان كهرباء السد العالي التي سوف تخترق
الوادي جنوبا وشمالا تحمل معها النور والقدنية والتقدم
الاجتماعي فسوف تزود القرية المصرية التي لم تعرف

ظاهرة الرفض في الشعر المعاصر

دكتور مصطفى ماهر

تذكرت الشاعر الألماني الشاب المعاصر هانس ماغنوس أنتسنبرجر في هذه الأيام عندما قرأت أن مدينة نورنبرج قررت أن تمنحه جائزة الأدبية على أعماله فقبل الجائزة شاكرًا وحولها لصالح أولئك الذين يلاقون الصعاب أو يتعرضون للمحاكمة من أجل التمسك برأى أو بسبب التعبير عنه . والحقيقة أنني عرفت شعر أنتسنبرجر منذ أكثر من خمسة أعوام ، وآننى عندما قرأته نفرت منه نفورًا شديدًا ، كما سبق لى أن نفرت من شعر أولئك الشعراء الذين يرصون الكلمات بعضها بجانب بعض ، ولا يتبعون المنطق الذى اعتدنا اتباعه أو رؤيته يتبع ، من أمثال جوتفريدن ، الذى سبق لنا أن تكلمنا عنه في مقال آخر شرفتنا مجلة الفكر المعاصر أيضًا بنشره ، أولئك الشعراء المتعجبين الذين يلغون

● إذا كانت الفلسفة الوجودية السادسية تجد أن على الإنسان أن يضع وجوده ، فإن أنتسنبرجرى يرد باستحالة هذا ، فهو يقول : أين ذلك الأسمى الذى كان يستخيم أن يولف الحرب العالمية الثانية ؟

● أنه لا ينادى بالثورة أو التمرد ، ولا هو ينادى بالهروب أو الانتحار ، ولا هو يريد أن يبحث الإنسان في داخله عن عامل من عوامل القسوة ، أنه إنسان صارخ ، ينظر إلى العالم فيصرخ ، وينظر إلى الاجرام فيصرخ وينظر إلى التسلط فيصرخ .



ج . ب



ب . بريت

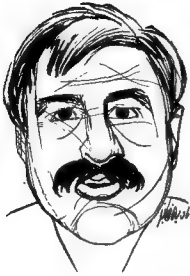


م . م . انتسنبرجر

شاعر الوقت القبيح :

والشاعر الألماني المعاصر هانس ماجنوس انتسنبرجر بدأ ينشر الشعر وبالعالميات الأدبية والترجمات منذ نحو عشر سنوات ، فهو من شباب هذه الأيام . ولد في عام ١٩٢٩ في كافوبيرين ، وأمضى طفولته في مدينة نورنبرج (التي قلنا أنها أهدت إليه جائزتها التقديرية) في وقت خيم عليها فيه المصير الاسود الذي خيم على الجيل التيمس الذي قدر له ان يمشى المدة من ١٩٣٩ الى ١٩٤٥ اى فترة الحرب العالمية الثانية ، وكذلك السنوات الثلاث او الأربع التي تلت الحرب والتي اعتاد الألمان ان يسموها الى يومنا هذا باسم « الوقت القبيح » ، فمضى في

بنا - اذ تصنع انتاجهم - الحيرة اشد الحيرة . ثم عدت الى شعر هانس ماجنوس انتسنبرجر كما عدت الى شعر جوتفريدن المرة بعد المرة ، واكرهت نفسى اكراها على تذوقه فتذوقته . وتبينت اننا قد نلاقى صعوبة في فهم بعض الشعر لانه لم يصنع ليفهم ، وانما ليحس به ، واننا قد نلاقى صعوبة في الاحساس ببعض الشعر لانه شعر لم يرد له صاحبه ان يصل الى وجدان الناس وقلوبهم بل الى عقلهم وضميرهم . وتبينت كذلك ان الشعراء في هذه الأيام يحبون ان يكون الواحد منهم طريقته الخاصة به ، فهو ينتج اذا انتج طبقا لها ، وهو لا يكتسى قيمة الا اذا اتبعنا اليه طريقته هو . ثم نحن بعد ذلك احرار في ان نظل على القيمة التي نضعها له على طريقته ، او في ان نضع له قيمة اخرى على طريقتنا نحن .



ج . جراس

وفي مقدمة «زيارة السيدة المجوز» قبل ذلك. وحصل على جائزة «جورج بوشن» (في عام ١٩٦٣) التي تمنحها «أكاديمية اللغة والآداب الألمانية» ، وهي أرفع الجوائز الألمانية الحالية جميعا ، على قدر معلوماتنا . ويشمل نشاط هانس ماجنوس انتسنبرجر الشعر والقالة الأدبية والقالة السياسية ، والدراسة الأدبية ، والنشر والترجمة . من أعماله نذكر مثلا :

«دفاع عن اللثاب» . وهو مجموعة من القصائد نشرها أول ما نشرها في عام ١٩٥٧ ، وهي باكورة أعماله الشعرية .

«لغة البلد» . مجموعة من القصائد نشرها في عام ١٩٦٠ .

«كتابة العميان» . مجموعة قصائد أخرجها عام ١٩٦٤ .

وله بالإضافة الى هذه الأعمال الشعرية مقالات جمعها في كتاب باسم «تفصيلات» (١٩٦٢)

وفي كتاب آخر باسم «سياسة وأجرام» (١٩٦٤) . وله كتاب عن فن الشعر عند كليمنس برنتانو هو

صيفة موسعة من رسالة الدكتوراه ، نشره عام ١٩٦١ . هذا الى ان هانس ماجنوس انتسنبرجر

صنع له اسما كناشر لبعض المؤلفات القديمة او غير المعروفة . فنشر مثلا «أشعار أندرياس

جريفوس» وهو من الأدباء الألمان في عصر البارون . كذلك اشتهر أدينا الشاعر الشاب

بترجمات عظيمة تذكر منها ترجمته المطلقـة «الأوبرا الشطراين» للأديب الانجليزى جون جى .

عمره المبكر من الفارات الحسوية المخربة ، ومن مناظر القتال والتقتيل ، وقاسى من الجوع ومن اضطراب الأسرة ، وتالم لعدم الاستقرار الذى كان الناس يعيشون فيه كل يوم وفى كل الأيام ، بين جرى الى المخايـة وعودة منها ، وارتقاء على الأرض عند مدار أو سياج انقضاء الفارات ، وبين هرب بالحياة والى خارج البلدة كلها . وعرف بين هذا وذاك الناس وهم يتجرون فى السوق السوداء ، وهم قد تغيرت أخلاقهم وفسدت ضمائرهم ، واضطربت معايير القياس والتقدير عندهم حتى أصبحت قطعة الصابون تساوى أكثر مما تساوى قطعة الأثاث الجيد . وانتهى الى العمل وهو ما يزال بالدراسة الثانوية تارة كمتـرجـم – وقد ظهرت الحاجة الى مترجمين بعد أن دخلت قوات الاحتلال – وتارة أخرى كمناول فى حانة ، حتى فرغ من دراسته الثانوية فى عام ١٩٤٨ ، وانتقل الى الدراسة الجامعية فدرس فى جامعات الرانجن وفرايبورج وهامبورج والسوربون واهتم خاصة بدراسة الآداب وعلومها واللغات وعلومها ، والفلسفة ، واهتم أثناء دراسته بالمرح وكان له نشاطه فى مسرح الطلاب . وفى عام ١٩٥٥ حصل على الدكتوراه فى الآداب وكان موضوع رسالة الدكتوراه : «الصنعة الأدبية

فى الأعمال الفنية لكليمنس برنتانو» . واشتغل محررا بالأذاعة فى مدينة شتوتجارت ثم انتدب للتدريس فى بعض المعاهد الفنية . وفى عام ١٩٥٧ بدأت رحلاته الى الخارج ، فقام برحلة الى الولايات المتحدة الأمريكية ، والى المكسيك ، ثم رحل الى النرويج وأقام هناك عامين من عام ١٩٥٧ الى عام ١٩٥٩ ، ومن هناك انتقل الى إيطاليا حيث أقام عاما (١٩٥٩ / ١٩٦٠) يعالج الأدب والشعر والنقد فى لانوفيو قرب روما وقد كرمته إيطاليا هذا العام بجائزة كبيرة ، ثم عاد فى عام ١٩٦٠ الى ألمانيا واشتغل عاما فى وظيفة قارئ فى دار للنشر بفركفورت . وفى عام ١٩٦٣ قام برحلة الى الاتحاد السوفيتى . وفى عام ١٩٦٤ قام برحلة الى بلدان الشرق الأوسط حيث زار الجمهورية العربية المتحدة وطلع فيها شيئا من شعره . قبل العمل فى جامعة فركفورت كاستاذ زائر ، إن الشعر فترة دراسية ١٩٦٤/١٩٦٥ . ثم ترك ألمانيا وذهب الى النرويج واتخذ مسكنا له على جزيرة أوسلو فيورد ، لا يزال مقيما به الى الآن .

وقد بلغ هانس ماجنوس انتسنبرجر الشهرة بسرعة ، ولقى التشجيع من جماعة ٤٧ أسمى أسمى إليها ، وقد سبق لنا أن تحدثنا عنها بالتفصيل فى مقال سابق تناولنا فيه جونـس جراس ،

رفض الثقافة والحياة :

وأول شيء بلغت انتباه القاريء في شعر هانس ماجنوس انتسنسبرجر أنه شعر إنسان يرفض الحياة ، ويكره الثقافة الحاضرة ، ويحزن لخروجه إلى هذه الدنيا ، ويرتاب في الناس والأشياء المحيطة به . وليس انتسنسبرجر خالق هذا الاتجاه ولا أول من بشر به ، فهو اتجاه قديم ، اعتاد الناس العودة إليه أو اعادته إلى الحياة ، في الفترات التي تلي الحروب أو المصائب الكبرى ، وأصبح لهذا الاتجاه أهمية كبرى بعد أن انفصمت الوحدة الثقافية التي كانت تظل بجناحيها أوروبا في العصر الوسيط ، وبعد أن تمكنت المادية والاتجاهات اللادينية من نفوس الناس في أوروبا والعالم الجديد خاصة . من الطبيعي أن يرفض إنسان مرهف الوجدان ، صريح العقل كهانس ماجنوس انتسنسبرجر ، عاش في طفولته التماسه ، ولم يعرف السعادة ، تلك الدنيا المضطربة التي أشعل أصحابها فيها نار الحرب وأحرقوا بها أنفسهم وأحرقوا بها غيرهم أو أوشكوا . عندما بدأ عقله يحاول أن يفهم ، وجد أن ما حوله لا يفهم . وعندما نشط وجدانه ليتحرك بالمشاعر والأحاسيس وجد أن الأسى والأسف والحزن والغضب والنفور من الآخرين هي الأحاسيس والمشاعر الوحيدة التي يمكن أن يتحرك بها .

ولنتناول معا قصيدتين له يظهر فيهما هذا الاتجاه جليا : قصيدة « تاريخ حياة » وقصيدة « خبر ميلاد » . نقرأ أولا قصيدة « تاريخ حياة » فيما بعد علمت ، أن اليوم كان يوم جمعة ،

عندما خرجت صارخا

من نعشي ، من أمي .

بين مولدي الخائن

مختوما بالزيت والماء والملح

وبين موتي الذي ولدت به ،

في تلك الآونة الطويلة بين يوم الجمعة

ويوم جمعة وضع مكرور طمعت

وعمدت واختبرت للجيش . والحظ ينغمه

وجه القوة الذي يكسوه الطلاب .

كان اللج تغير كل عام مرة .

وكننت أنا أغبر كفتي كل يوم مرة .

ولاحظت خطوط السماء الأربعة .

وافلنت كلماتي على ربح .

ولم تلتهمني لا شهرة ولا نار .

بالليل ينقل كبدي وكأنه الحجر .

وعندما يحل يوم جمعة أسمع صرخة .

كلما أنا أصرخ في كفتي الأبيض .

قبل آونة طويلة ، ساعة مولدي .

فأنام غاضبا وأفكر :

هذا لا يعنيني في شيء . ستكون .

هناك حرب أخرى ، وكلب ميت آخر ،

ولست أنا ، الذي سارسل إلى القمصر على

قذيفة ، مدفونا في مكان صارخ تجرد من العقل

والروح .

في مكان صارخ تجرد من العقل والروح .

هذه هي القصيدة الأولى التي اخترناها

نموذجا لشعره ، وقبل أن نتناولها بالتحليل

والدراسة ، نستعرض النموذج الثاني وهو

قصيدة « خبر ميلاد » :

خبر ميلاد

عندما تقذف هذه اللقافة إلى الدنيا .

وقبل أن تكون أطراف اللغف قد نثيت .

يتقاضى القسيس البقشيش قبل أن يعمدها .

تكون أحلامها قد فرغت وانتهت منذ وقت

طويل .

لقد خانوها وباعوها واشتروها .

عندما يكون الجفت ما يزال قابضا على

جميعتها .

يلتهم الطبيب الدجاجة التي تقدمها له ثمنا .

ويسحب التاجر الكميالة ويتساقط منها .

الحجر ، ويتفجر الختم بالدم .

لقد تم التسجيل وأنهى التوثيق .

وعندما تصيح في وسط نئن المستشفى

الطو .

يكون أهل الاستراتيجية قد حددوا يوم .

كشف الهيئة للقتل والمحتال .

يصمم بأبهامه الاتفاق .

أنها ما زالت قليلة الوزن قبيلة حمراء

لقد انتهى الضمان وقضى الأمر .

رقيقة .

فما هو وزنها الصافي المتوقع وما هو أساس

الحساب القائم .

ماذا يلقي إليها من علم وماذا يخفي عنها .

وضعاؤيدهم بالسوء على المستقبل ودربوه

ما شادوا .

لقد ضاعت حيث قذف بها وأبدي فعالها .
عندما لا تزال تمسك الهواء الغريبة بيد ملتوية
يكون قد ثبت ما ستدفعه في ألين والتليفون
وتسمره أنفاز عندما تختنق في الفراش
الرمادي

وأجرا للمرأة التي تفصل الفسيل
لقد انتهى التسجيل وتقرر الصبر وضاق
الخناق

عندما لا تاول اللفافة بكلمة نعم وتنتحب
تغطي الحفرة الكمد بتلها وتبعثر
ما أعدناه لها وتقتلعه بيروود
وتصف الوقت الصافي بكتابة بشعة
لقد خانوها وباعوها واشتروها .

موتى الذى ولدت به :

ما اظننا الآن نرتاب اقل ربية في أن هانس
ماجنوس انتنسبرجر يرفض الدنيا ويمقت
الحياة ، ويفرق في اليباس ، وما اظننا نرتاب اقل
ربية في أن هذه هي السمة الظاهرة في شعره ،
المعلقة عنه . الشاعر يخرج علينا بكلام بسيط
بأخذ بمجامع القلوب ، ويحز في النفس حزا
شديدا ، حتى ليكاد الإنسان يتصور الشاعر باكيا
مولولا ، عكفا على نفسه ، متصرفا عن الحياة ،
يوشك أن ينهي حياته . الإنسان في نظره ، أو على
الأقل « أنا » ، أو « هو » ، لا يسمى إنسانا انه
يسمى لفافة ، انه شيء وزنه ضئيل ، لونه أحمر ،
رفيق ، قبيح ، يخرج من بطن أمه الى الدنيا
فلا يخرج من الظلمات الى النور ، بل يخرج من
نفس ليدخل في نفس آخر . انه لفافة ، بما أحيط
به من لفاف الأطفال ، ولكنه في الحقيقة ميت ،
فليست هذه اللفاف في صورة الشاعر الا الكفن ،
لأن هذا الوليد ، يخرج وقد قضى كل شيء في
أمه ، ولا سبيل أمامه الى تعديل شيء ، أو الى
الاختيار . هناك قوة غاشمة تصنع الدمار ،
ولكنها تغطي وجهها بطلاء براق يخفي مكرها
واحتيالها . هناك الطبيب الجشع الذى يعد يده
طلبا المال قبل أن يمد يده بالجبث الى رأس
الجنين المتعثر في الخروج ، فيجذبه بالششفة
والرخصة . لا انه يريد أن يكتهم المحااجة لولا
قبل أن يخرج الإنسان الجديد . وهناك القسيس
الذى يتعجل في البقشيش ، ولا يتعجل في
الإيمان ، لأن مولد طفل جديد بالنسبة اليه
عبارة من صفقة رابحة جديدة ، فما أسرع الى
المال . وهناك التاجر الذى وضع اسعار كل شيء
ومواصفات كل شيء واتم تسجيل ما أراد أن

يسجله من أمور ، وتوثيق ما أراد أن يوثق من
بنود ، فإذا خرج الإنسان الجديد وجد نفسه
أسير أشياء موضوعة من قبل ، جامدة لا تلين :
ثمن اللبن ثبت من قبيل ، فاتورة التليفون ،
تسمية الفاز ، أجر الفسالة ، أشياء لا يد منها
للحياة ، أشياء لا تغير ولا تبديل لها . بل هناك
الدولة التي تصب الولود الجديد في قالبها
وتحدد له يوم يدخل الجيش ، ويوم يقف أمام
اختبار اللياقة ، ويوم يموت ، فما كانت الحرب
التي عرفها انتنسبرجر الا حرب جنون وإجرام ،
ولا يخفى علينا أنها تسببت في موت سبعة ملايين
من الألمان وما يقرب من ستة أضعاف ذلك العدد
من الأمم الأخرى . إذن فالدولة تحدد للمولود
الجديد ، يوم وفاته ، أو بعبارة أصح يوم قتله ،
في اليوم الذى يولد فيه ، أو في اللحظة التي يولد
فيها . انها عملية قتل تحدث تلقائيا ، وكأنما
كانت الحقيقة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع
هى : من يولد يقتل . وهذا ما يعبر عنه هانس
ماجنوس انتنسبرجر بقوله « موتى الذى
ولدت به » ، الموت الذى خرجت الى الدنيا
وكانى أحمله في حنايا كيانى . فما بال هذه
الدنيا ؟ أنتى أنكلم فيها ، وقد عرفت خطوط
سماتها من شرق وغرب وشمال وجنوب ، فتهب
الرياح تطيح بكلامى . الدنيا لا تهمنى في شيء ،
فلم أصب فيها شهرة تؤرقنى ، ولم أتحرق فيها
شوقا الى شهرة فانا لا أحمل النار بين ضلوعى
على أية حال . الدنيا أيام جمعة متكررة ، ويوم
الجمعة بالذات هو في البينة المسيحية يوم حزن
لما يرى أصحاب الأناجيل أن المسيح تعذب فيه ،
يوم الجمعة الحزينة . فهذه الأيام تتوالى على ،
يوم جمعة حزينة تلو الآخر ، أسمع في كل منه
صرخة جامعة تذكرنى بصرختى يوم « ولادى
وفاتى » ، وهناك من يتحدثون عن التقدم ،
وما الى ذلك ، ويطمعون ، والأحلام قد فرغت
وانتهت منذ وقت طويل . هناك القذائف التي
يقذفونها الى القمر تحمل كلبا حيا ، ولسوف
يضعون فيها الإنسان وهو « الكلب الميت » ،
وكيف لا يكون ميتا وهو في مكان صاخر تجرد من
العقل والروح .



من الصراع الى الالتزام :

برتول بريشت يهاجم المجتمع البورجوازي ويبين ما فيه من استغلال ، ويرسم صورة المساوي التي به ، ولكنه لا يكتفى بهذا البيان وهذا التصوير ، انه يدعو الى المصادلة الاجتماعية والى الاشتراكية . وربما كان السبب في حيرة هانس ماجنوس انتسنبيرجر هو انه أصلا وقبل كل شيء آخر الفن للفن ، انه لاعب بالكلمة ، يتغنى في اللعب بها ، تغنى الساحر المتمكن من أسرارها الذاتية وإمكانيتها الكامنة . حقيقة انه ترجم التمثيلية الفنية « **أوبرا الشحاذين** » التي كان رتول بريشت قد اقتبس منها تمثيلته المشهورة « **أوبرا القروش الثلاثة** » ، وهي مسرحية أو تمثيلية غنائية تتخذ موقفا إيجابيا من مشكلة اجتماعية بعينها ، وترى حلا لها ، ولكننا نعتقد انه باتجاهه الى ترجمة هذا العمل ، يؤكد مذهبه في عدم التورط في اقتراح حلول بعينها ، ويؤكد في الوقت نفسه اتجاهه النقدي الصارخ . وقد صمم على ترجمة هذه القطعة في الوقت الذي كان فيه يؤلف فصول كتابه « **سياسة وأجرام** » حوالي عام ١٩٦١ ، واتجه الى دراسة النقابات الاجرامية ، اذ تذكر قصة الاستغلال الشهيرة ، وقصة منظمة الشحاذين ، وغير ذلك من مواد هذه التمثيلية الهامة . وقد لقيت ترجمة انتسنبيرجر الاهتمام من المسرح فأخرجها في ثوب جديد مسرح هابديلر في صيف عام ١٩٦٦ . فأعطى عددا من التصريحات الصحفية قال فيها ان هذه التمثيلية اشتهرت في عصرها لانها كانت تهاجم الأوضاع الفاسدة فيها وقال بالحرف الواحد « **لقد كان عصرنا قذرا بشع القذارة** » ، وكانت التمثيلية تطل الأوضاع الفاسدة ، ادق تحليل ، وتعرض للتمثيلية البريشتية القتيبة منها « **أوبرا القروش الثلاثة** » وقال ان بريشت اراد بها نقد الأحوال الاجتماعية في مطلع هذا القرن ولكنه كان أقل متفقا من جون جى .

معنى آخر للالتزام :

ولا بأس من ان نشير في ايجاز الى قصة أوبرا الشحاذين وموضوعها ، لكي نلقى شيئا من الضوء على أبعاد التزام انتسنبيرجر الاجتماعى والسياسى . صاحب هذه التمثيلية هو المؤلف الانجليزى جون جى (١٦٨٥ - ١٧٢٢) الذى يحكى عنه انه أتى ، شابا من الريف ، الى لندن فعمل بائنا في محل تجارةحرير ، وانتهى أمره الى الاشتغال بالأدب . وتمكن من الاتصال

ولقد اشرت في صدر هذا المقال الى ان انتسنبيرجر تعلم الى جانب علوم الأدب واللغة شيئا كثيرا من الفلسفة ، وقد تأثر خاصة بالفلسفات الوجودية وخاصة فلسفة **مارتن هايدجر** ، وفلسفة **جان بول سارتر** . وهذا ما قصدت اليه عندما حاولت في عنوان المقال تحديد شعر انتسنبيرجر بأنه يتفلسف . فليس تصوير البؤس والشؤم الذى عرضنا له في القصيدتين « **سيرة حياة** » و « **خير ميلاد** » تصوير شاعر بسيط ينطق عن السليقة ، بل هو تصوير تسرى فيه روح هايدجر . انه يفتتح قصيدة « **خير ميلاد** » ببنى مجرد من الجوهر ، لغافة ، ويصف عملية نزولها الى الدنيا ، الى الوجود ، بأنه عملية « **انقذاف** » . الانسان عبارة عن شيء مجرد من الماهية ، تصادف ، هكذا مصادفة ، ان حدث شيء مجهول ، قذف به الى الدنيا . واذا كانت الفلسفة الوجودية السارترية تجد ان على الانسان ان يصنع وجوده ، يصنع الشيء الحقيقي الوحيد الذى يمكنه التثبت به ، فان هانس ماجنوس انتسنبيرجر يرد باستحالة هذا ، يرد عن خبرة . فابن ذلك الألماني الذى كان يستطيع ان يوقف الحرب العالمية الثانية ؟ أين ذلك الألماني الذى كان يستطيع ان يرفض الانخراط في الجيش ؟ واذا تركنا الحرب وظروفها الخاصة ، وتساءلنا عنى يستطيع ان يغير سعر اللين ، او فاتورة التليفون أو تسعيرة الغاز ، او اجرة الفسالة او ما الى ذلك من أمور بسيطة تتكون منها الحياة الانسانية الآن ؟ لكان الرد هزة كتف . ان انتسنبيرجر يقف في موقفه الفلسفى عند النقطة التى ينبغى أن يفعل فيها الانسان شيئا ، ولا يتكلم ، ولا يقترح شيئا . فلا هو ينادى بالثورة والتمرد ، ولا هو ينادى بالهرب والانتحار ، ولا هو يريد ان يبحث الانسان في داخله عن عامل او عوامل قوة ، فيتشبث به ويقيم عليه حياته ، ولا هو يريد ان يرسم خطا فاصلا بين تلك الحتمية التى يراها تشبب اظفارها في الانسان ، وبين شيء من الحرية قليل أو كثير لا ريب انه يتاح للانسان . **انه انسان صارخ . ينظر الى الظلم فيصرخ ، وينظر الى الاجرام فيصرخ ، وينظر الى التسلط فيصرخ .**

وهذا يعنى ان هانس ماجنوس انتسنبيرجر ملتزم . ولقد أخذ التزامه هذا عن معلمه الأكبر برتول بريشت . ولكن الفارق بين الاثنين كبير .

وقد اعطى برت بريشت لهذه التمثيلية ايمادا اخرى ، اشار اليها انتنسبرجر في احاديثه عن ترجمته ، وذلك في اوبرا القروش الثلاثة التي اخرجها بوموسيقى كورت فايل في عام ١٩٢٨ . واروع ما عمله فيها بريشت هو الاغنيات اللاذعة وقد تعلم منها انتنسبرجر الكثير . تعلم نقد اعمال التقتيل والتخريب وابادة الانسان . مثلا في « اغنية المدافع » :

اغنية المدافع :

« جون كان بينهم ، وجيم كان معهم ،
وجورجي وصل الى رتبة جاووش
ولكن الجيش لا يسأل احدا عن يكون ..
واذا ما صادفهم

جنس جديد
لونه بني أو لونه اصفر
كانوا ربما صنعوا منه
بفتيك ترثار .
... ..

جونى توفى ، وجيم مات
وجورجي ضاع وتفنن
ولكن الدم مازال احمر
والجيش يطالب الان بجنود جدد .

وهناك نعمة اخرى تعلمها انتنسبرجر من اغنيات بريشت ، نعمة سوء الاحوال في الدنيا ، وعدم استطاعة الانسان الطيب أن يصنع له مكانا فيها لان الاحوال لا تسمح . على أن انتنسبرجر انصرف عن فكرة الانسان الطيب ، وبقي منذ حد نقد الدنيا القبيحة . يقول بريشت في اغنية اخرى من التمثيلية ذاتها :

« فالانسان في هذه الدنيا
يفتقر الى النباهة الكافية
لانه لا يتبين على الاطلاق
كل الكذب وكل الخداع .

... ..

فالانسان في هذه الحياة
يفتقر الى الرذالة الكافية .
ولكن سمعه المسمى

صفة من صفاته الجميلة .
ويعرف بريشت اهدافا يتغنى بها :

بجماعات الادباء والتاديين ، فعرف **سويغت (صاحب رحلات جاليفر) ويوب** ، وريح من الاشتغال بالادب مبلغا كبيرا . وقع جي في ايدى جماعة من الاقتصاديين المحتالين يكونون شركة بالاسهم ، وكان من ورائهم رئيس وزراء انجلترا السير روبرت ولبول نفسه (١٦٧٦ - ١٧٢٥) فاخلدوا ثروته كلها واعطوه اسهما لم تفن عنه شيئا . فلما انحطت احواله المالية الى درجة شديدة ، وعلم ان رئيس الوزراء كان وراء الشركة المحتالة ، تقدم في خجل يطلب معاشا من القصر . ولما ايقن من عدم جدوى المطالبة بمعاش ومن فساد الراس الكبيرة قرر ان ينتقم بهجاء الحكومة ورئيسها ويتصوير الاحوال السيئة في المجتمع . وهكذا انشا تمثيلية « **اوبرا الشحاذين** » ألنى افسدت على اوبرا البلاط والطبقة الرفيعة امرها كله ، وكشفت النقاب عن فساد البورجوازية والاستقرابية المنحرفة ، وريح جي مالا كثيرا . وكانت الحفلة الاولى عام ١٧٢٨ حدثا اجتماعيا وادبيا هاما . وتدور هذه التمثيلية الفنايية حول جوناثان جريمياه بيتشم التاجر المحترم ورب الاسيرة الوفور الذي يكون جماعة او عصابة من الاشقياء ومن المنتهكات للعمل لحسابه وكسب المال بطرق غير شريفة . وكان رئيس هذه العصابة ، او هذه النقابة ، الكونة من الاشقياء والمجرمين على صلة قوية برئيس الشرطة لوكيت تكفل له الحماية . وبدخل الكابتن ماتشيث ، من حشالة قوات الاستعمار في ذلك الوقت ، حياة بيتشم ، ويهيم بابنته بوللى ويتزوجها بغير علم ابها . وما يكون من بيتشم ، الذي يغطيه رئيس البوليس ، ويعينه حتى على قتل افراد من البوليس نفسه ، الا ان يقرر موت ماتشيث . - وقد فهم المجتمع البريطاني في الحال المقصود من التمثيلية واستخرجوا معنى التلميحات الى رئيس الوزراء نفسه . - هذه التمثيلية الهجومية ، التي تكشف فساد المجتمع وتبين اضطراب امره كله ، وتصور حيرة الانسان العنادي اذا ترمى به الدنيا في وسطه ، **تجسم شيئا من التزام انتنسبرجر** . وقد حاول انتنسبرجر في ترجمته أن يلمح الى الاحوال في المانيا ، فاستعمل في ترجمة كلمة رئيس الحكومة ، كلمة « المستشار » وهي كلمة لا تطلق في هذه الايام الا على رئيس الحكومة في المانيا .



ف . ك

دفاع عن الذئب

هذا مجتمع آخر غير المجتمع الذي كانت الثقافة الأوروبية المسيحية تبشر به ، مجتمع وصية حب الآخرين حبنا لأنفسنا . أنه مجتمع المجرمين والقتلة ، مجتمع يخاف الإنسان فيه من نفسه ، ويخاف من أخيه الإنسان المتن ، فليست هناك مثل يتعلق بها أحدهما وليست هناك مبادئ يتمسك بها الناس . ليس هناك غير القنصل والفنك والجنس . ولهذا أسمى انتسنبرجر ديوانه الأول « دفاع عن الذئب » . وقد أراد هذا العنوان تهكميا ، أنه يقلب الصورة ويجعل الحمل هو الذي يخيف الذئب ، يجعل في الحمل مصدر الخطر على الذئب . ولعلنا لا نجاوز فكر انتسنبرجر والحقيقة في قليل أو كثير إذا قلنا أن هذا العنوان ، وهذه المجموعة من القصائد تأثرت بقصة الذئب والحمل التي روجها شاعر الأمثلة الفرنسي **لافونتين** ، والتي يصور فيها الذئب نفسه كصاحب الحق ، ويصور فيها الحمل كفعل الذئب ومركب الاثم . وما الذئب الذين يدعى هانس ماجنوس انتسنبرجر الدفاع عنهم إلا عامة البشر ، ما هم إلا أنا وانت وهو .

« أن يكون الإنسان طيبا ! نعم . من لا يحب هذا ؟ »

ولكن ، أسفاه ، ما على كوكبنا من وسائل ضئيل ، ومن عليه من بشر غلاظ . من ذا الذي لا يحب أن يعيش في سلام ووثاق ؟ أما الظروف هي التي لا تسمح بذلك »
أو يتغنى بريشت بالايهان بأن الظروف الشديدة القائمة لا بد زائلة وبأن الإنسان الطيب في المجتمع الطيب سيأتي بعد أن تغير الظروف :
« لا تشتدوا في ملاحقة الظلم ، فقريبا سيتجمد من تلقاء نفسه ، لأنه بارد وتذكروا الظلمة والبرودة القارصة في هذا الوادي الذي يدوى بالنواح .

نوعان من الالتزام :

هذان اثنان نوعان من الالتزام ، وإن انقضت صلة قرابة بينهما . **الالتزام مكتئب يائس يقف عند حد الصراخ أمام السوء ، والالتزام ناثر أن الظلم لا بد سيتبدد يوما ما ، ويعرف أن السوء الذي يخيم على الحياة إنما مرده إلى عدم تمكن الأخيار ، وإلى الظروف .** يزيد التشاؤم عند انتسنبرجر شكه في كل الناس ، شكه في الطبيب ، في القسيس ، في الدولة في أهله . وما أظن هذا الشك نائبا إلا من صناعة **فرانتس كافكا** ، الذي نرجو أن نتناوله بحديث خاص . وأوضح قصيدة من قصائد انتسنبرجر يظهر فيها هذا الشك في الإنسان هي قصيدة « **إلى رجل في الترام** » ، وفيها يقول :

« أنا أعرف ما ينبغي ، أنا أعرف :
أنتك ستخرب قتيلا بيد
رجل مثلك ، ولكن قبل أن يحيطك
الموت بروثه ، ستكون قد
قتلت رجلا في المصعد ، رجلا مثلك
في الترام بمعنى ، أو تكون قد قتلتني أنا ،
أنا الذي لا أجبك ، أنا الذي أعرف ،
أنا الذي أرى يدك وقد تخضبت ،
وأرى أنفك هناك حيث يضرب جذوره
القتل .

ولهذا فانا قبل أن انام أفكر فيك
في حجرة الفندق أمام السينما
أراك تحزم لأول مرة حزام وسطك
ولأول مرة تزجي التحية مترددا
وأرى كيف أنك بعد ذلك بوقت قليل
تتناول المسدس وتدفق بماسورته
على بابي ، ولهذا
وكذلك لأنني لا أجبك ، ولأنك
لن تميش بعد موتي إلا يوما أو بعض يوم
أفكر فيك أنت ، يا أخى النتن . »

المنطلق الى القمر ، السينما ، افلام صوفيا لورين (قصيدة الى رجل في الترام ، المقطع الاول) ، المصعد الكهربى ، المستشفى ، ... وكلها ملفوفة بصفتها المنكر لانسجام العالم ، صفات القذارة والبشاعة والقبح . ولكن الصورة في حد ذاتها ، اذا جردناها من الناحية الانزامية أصبحت لوحة فنية لها قيمتها الاستيطيقية . وهو يستعين بالموسيقى من ترديد للقافية ومن تكرار للكلمات ومن تجنيس ، ولا ينصرف عن استعمال شيء من الاوزان الشعرية المعروفة ، الى جانب الانطلاق الى اوزان جديدة . وكثيرا ما يستعمل القصراد كأنما يفنى اغنية . وأحب النغمات الى نفسه نغمة المقطع الألمانى الذى يضاف الى كثير من الأفعال فيعبر عن الفناء أو الانتهاء . وهو مقطع جميل النبرة في حد ذاته

فلنا من قبل اننا نوشك أن نعتقد أن حيرة انتسنبرجر في امره بين التلسف والالتزام ، مردها الى أن الشاعر الشاب في الحقيقة والاصل فتان تستهويه المهارة الفنية أو المهارة في الصنعة واللعب بخاماتها قبل كل شيء آخر . وهو يطالعك في أعماله بأشياء من هذا النوع تخطف بصرك لأول وهلة . فهو يكتب الحروف كلها صغيرة ، ولا يكتب كمادة من يكتبون اللغات الافرنجية أول الكلام بحرف كبير ، ولا يكتب كمادة من يكتبون اللغة الألمانية كل اسم في أوله بحرف كبير . ثم يأتيك بصور أخاذة . والزمان الذى يصوره انتسنبرجر هو الحاضر ، هو هذه الأيام التى نعيش فيها ، أيام الحرب العالمية الثانية والفترة التالية عليها . **صورة هذا العصر يصورها بيقع متجاوزة أو متباعدة : الصاروخ**

العقاد والتجديد في الشعر



قوة الشعر عند التجديد ؟ وأما هذان العاملان فهما فنون الشعور بالقومية أولا . وفقدان الحرية الشخصية ثانياً . فحسبنا بعد ذلك أن نعلم أنه هو العقاد الذى اجتمع في شعره قوة الشعور بالقومية ثم توكيد الحرية الشخصية لنعلم أنه هو المجدد على الامالة .

نعم لقد سمعت في سماء الشعر شخصية البارودي في مطلع النهضة ، لكنه استخدم موهبته الشعرية في ارتدائه ثوب البداوة ، فحاكى الأقدمين محاكاة مطوعة ، « كأنما هو المحل الفخير ، ليس دور الشاعر البدوي فوقاً لفئة وشعوراً وزبياً وحركة فننقه حلقاً جديداً » - كما يقول العقاد عنه - ولكي يبين لك مؤلف « العقاد والتجديد في الشعر » مكانة هذا المقلد الموهوب ، قرنه الى مقلدين حوله اعوزهم الموهبة مثل عبد الله فكري والشيخ على الليثى وعائشة التيمورية .

وجاء بعد البارودي ثلاثة من الإبداع الكبار ، وقف عندهم المؤلف وقفة طويلة بعض الشيء ، ليصفى حساب

نظرة الطائر التي تلح القمم ولا تنفك عند التفصيلات ، استعرض الأستاذ الشاعر الموهب الوكيل طريق الشعر في مصر طوال قرن كامل من الزمان في مائة صفحة ، كأنما أراد بهذه الموجة الصغيرة الشديدة الدسم أن يبول قراءه الى حين سيقصر معه أو يطول ، وعندئذ يفصل لهم ما أجمل في وفي هذه الصفحات المائة ركز بصره على هدفه وهو اامة العقاد في حركة التجديد الشعرى ، لكنه رأى أن ايجاز هذه المهمة يقتضيه - كأنه الحارس الأمين على تراب ثمين - أن يلود من موضع حراسته كل طامع فيه ، دوداً يستخدم فيه الصمما أن لم تفلح فيه الإشارة اللطيفة .

فيما حكايته مما قبل العقاد . ليس أن الطريق - طريق التجديد بمعناه الصحيح - لم يكن قد شعله أحسد قبل العقاد : فطوال العصر التركي عمل عاملان هامان لسقوط الشعر الى هذه الضيف والركاكة وهما عاملان يمس بالثاقري أن ينتبه اليهما حيداً . لانهما هما بذاتيهما اللذان سسيكون زوالهما وحلول شداهما مكانهما - دليلاً على

معهم ؟ فأما أولهم - أحمد شوقي - فلا يلح في شعره لا ملاح نفسه هو ولا ملاح من يمدحه أو يرثيه ، « فقصائده كأنها بلا عناوين إذ تصلح أن يوضع على كل منها عدة عناوين » في رد على ذلك أن شوقي لم يكن ذا اثر فيمن جاءوا بعده ، لا من حيث اللغة ولا من حيث الروح ؟ وأما ثانيهما - وهو خليل مطران - فنفي زعامة التجديد عنه يحتاج من المؤلف جهداً اكبر ، لا شاع من مطران من ريادة في حركة التجديد ؟ فيقول - المؤلف - بعد ذلك حديثاً من هنا وحديثاً من هناك ، لينتهي بك الى هذه النتيجة التي كان قد اتبها بنصها في كتاب

الشعر ، وفيها يظهر فنانا أصيلا ، وعالمنا متمكنا في الوقت نفسه . فهو يجمع في الإبداع بين القاء ما يخطر بباله إلى الورق ، وبين تنظيمه . وإنك إذ تقرأ حديثه هذا لترى أن العنصر الانترامي الذي بدخله في شعره ، إنما هو عنصر كثيرا ما يدفعه إلى القصيدة المخلوقة دفعا . فأحب شيء إلى نفسه أن يخلو إليها ويصفقها مما يختلج في جوانبها ويضطرب في حناياها ، ولا يتقيد بشيء ، وكأنه موسيقى ينفخ في مزماره و يحرك القوس على كمانه أو يداعب بالأنامل أوتار عوده . ولكن نقل الخبرة الأليمة ما يلبث أن يظهر ويضرب إلى بعدين ، من ناحية إلى الفلسفة التشاؤمية ومن ناحية أخرى إلى ارتباط المجتمع الذي خرج منه .

مصطفى ماهر



لأنه يجمع بين صوت الفاء والراء فيوشك أن يقلد الريح التي تهب أو الماء الذي ينساب . على أن شعر اتنسنسبرجر في مجموعه عبارة عن ثورة على التراث الفئسائي التقليدي . فهو يحطم الحواجز ويكسر الموازين ويوجز أو يضيف على نحو غير مألوف أحيانا ، ويستعمل كلمات كثيرة قديمة ، ويقرط في استعمال الكلمات التي تؤدي إلى أكثر من معنى ليعبر بها عن حيرته . ولكنك إذا تناولت قصيدة من قصائده لم تتعب فيها تعباً شديداً كالذي تتعبه إذا تناولت قصيدة من قصائد جوتفريد بن مثلاً . هاتنسنسبرجر يبقى على جرعة من النطق ، تربط بينك وبينه ، وتصل بين المتأمل والمبدع .

وقد قرأنا لهذا الشاعر الشاب دراسة عن نشأة القصيدة ، عالج فيها طريقته في تأليف

عن ذكر هذه الأحكام الأدبية أن يورد قول العقاد بنصه ، ذاكرا لك في أي كتاب من كتب العقاد جاء النص وفي أي صفحة منه . ولما كان العقاد هو موضوع الدفاع ، كان في الاستناد إلى أقواله عند اتهام المعارضين وتأييد المؤيدين ، ما يشبه المبالغة المنطقية المعروفة التي يطلعون عليها اسم « المصادرة على المطلوب » ، فالنتيجة التي كان يراد من المؤلف أن يثبتها - وهي إمامة العقاد في حركة التجديد - قد أخذت مأخذ المقدمة التي ترتكز عليها كأنها هي أمر مقطوع بصحته . ولأننا - جاء اختصار المؤلف لجوانب حديثه اختصارا مشوّها لا ينشئ من طبيعة الموضوع نفسها ؛ فتمسكنا - لماذا يفرض الحديث من موقف العقاد من السراة ليكون هو الموضوع الوحيد الذي يرضى له من بين مئات الموضوعات التي تحدث فيها العقاد شعرا ونثرا ؟ .

على أن كتاب « العقاد والتجديد في الشعر » سيظل مرجعا قريبا مفهوما لكل من أراد أن يشاهد موكب الشعر الحديث في لحظة ، ليرى أين موقع العقاد من هذا الموكب .

طريفا جديدا على أيدي هؤلاء الثلاثة الرواد ؛ وما هنا يصنع المؤلف مثل ما صنعه في الفصل الأول ، وهو أن يتقرب الذين كانوا تصدوا لتقيد مدرسة الديوان بعمامة ، والعقاد بخاتمة ، ليطاردهم مطاردة الخائف على كنزهم النفيس أن يسطوا عليه المتدنون ؛ ويخضع بالاهتمام الرافض وكتابه « على السفور » ؛ على أن المؤلف يحرم في عرضه « لثالثون الجدد » - أو مدرسة الديوان كما تسمى - أن يستخلص بآرائها وصفتها ليجعلها لأعظم الثلاثة في ميدان الشعر ، وهو العقاد - حتى إذا ما أنجز هذا الجزء من مهمته ، انفراد العقاد ببقية الكتاب - أي في النصف الثاني من الكتاب - ليتحدث المؤلف أولا عن شخصية العقاد ، ثم عن موقف العقاد من المرأة .

ولست أدري أن كان من حق من يكتب عجالة كهذه أن يوجه نقدا للكتاب المعروض ، فإذا كان من حقه أن يكتب إشارة سرية في سطرين ، قلت : أولا - أن المؤلف قد استند في معظم أحكامه الأدبية على ما قاله العقاد نفسه ، حتى لقد كان يكتفي

له سابق ، وهي قوله : « أنه لا جترأه على التاريخ - أي اجترأه - أن تقول أن مطران قد سبق مدرسة الديوان في الدعوة إلى الانبعاث الجديد في الشعر العربي ، لجرأه أن له قصائد تعتبر نماذج لما قدموا إليه هههه المدرسة ، وأن هذه النماذج سبقت دعوة هؤلاء بضع سنوات » ؛ وأما ثالثهم - حافظ إبراهيم - فقد احتفظ له بالصفة التي وصف بها العقاد نفسه ، وهو أنه كان حلقة وسطى بين سابقيه وأخيه ؛ فهو من جهة وسط بين شاعر المجالس وشاعر الطبيعة الذي يخاطب قراءه دون أن يراهم ؛ وهو وسط من جهة أخرى بين شاعر الحرية القومية وشاعر الحرية الشخصية ، وهو وسط من جهة ثالثة بين مبالغة الأقدمين وقصد الحديثين .

ويفرغ المؤلف من هذا كله ، ليبدأ الحديث من « ثالث الحديث » العقاد وشكري والمازني ، فيراجع مقدمات دواوينهم التي كتبها بعضهم لبعض ، أو التي كتبوها لأنفسهم ، ليجد في تلك المقدمات متقطعات كثيرة يشبها دليلا على أن الشعر قد بدا

ثم غابت الشمس التي أذابت الجليد

إيليا إهرنبورج
علامة طريق وشاهد عصر

عماد شكرى

« لقد عشت في عصر كان مصر الإنسان فيه لا يشبه مصر قطع الشطرنج ، بل يشبه أحد الأرقام في عملية البانصيب » .. بهذه الكلمات القليلة سجل إيليا إهرنبورج « عار » المرحلة الستالينية في تاريخ الاتحاد السوفيتي. وهي المرحلة التي سبق له أن سجلها فنيا في روايته « ذوبان الثلوج » التي صدرت عام ١٩٥٤ أى بعد وفاة ستالين بعام واحد ، وقبيل انعقاد المؤتمر العشرين للحزب بعامين ، وهو المؤتمر الذي أدان فيه خروشوف النظام الستاليني ، ويعد من الناحية التاريخية - وبالرغم من اقضاء خروشوف - بمثابة نقطة التحول الحاسمة في الفكر الماركسي المعاصر على المستويين النظري والتطبيقي. وإذا كان اسم إيليا إهرنبورج يقترب بتلك المرحلة الخطيرة في حياة الشعب السوفيتي التي يدعونها بمرحلة « ذوبان الثلوج » فما ذلك إلا لأن إهرنبورج - على وجه التحديد - كان





ب . باسترنالك

● أراد اهرنبورج أن يحقق نموذجاً رائداً للمثقف السوفيتي المفتوح على حضارة الغرب من ناحية ، غير المنعزل عن أرض وطنه من ناحية أخرى فالحضارة الغربية عنده هي حضارة « الإنسان في هذا العصر » .

● كان اهرنبورج انساناً في نضاله ضد القهر والحرب والمذابح ، ولم يكن فيلسوفاً متعلهاً بأيديولوجية واضحة أو متكاملة ، فقد آمن بوحدة حضارية تجمع البشر بمختلف جنسياتهم في ظل التقدم الاجتماعي والسلام .

● مات اهرنبورج شهيداً على العصر السوفيتي قديمه وحديثه ، وهو الرجل الذي نأرخ حياته للشخص التي أذابت الجليد ثم آلت في دورة الوجود الأبدية نحو الغيب .

التي سافر بعدها حوالي عام ١٩٠٨ الى أوروبا حيث استقر في باريس الى أن شبت نيران الحرب العالمية الأولى فاشتغل مراسلاً لصحيفة في بطرسبرج . ولكن هذه الحرب لم تكن قد وضعت أوزارها حين قامت الثورة عام ١٩١٧ فعاد الى بلاده . وبالرغم من انضمامه الى الاتجاهات الثورية ، لم يكن على وعي كامل - كما يعترف في مذكراته - بمعنى الثورة وتفصيلها ومفزاها التاريخي العام ، ولقد أحس آنذاك بضباب هائل يغطي عينيهِ بضائقة تحجب الأشياء عن مرمى البصر . . فقد حاصرت جيوش الثورة وعصابات الثورة المضادة في جورجيا والقرم وغيرها من ميادين الحرب الأهلية التي اجتاحت طول روسيا وغرضها . وفي خضم الأمواج المتلاطمة وجد نفسه يسبح مع تيار الثورة ، وإن لم يكن يدري من أين تنبع موجته ، وأين تصب . ولقد استمرت طبيعة « اللقاء

بممتلك مجموعة من الخصائص والسمات ينفرد بها بين جميع الكتاب السوفيت من معاصريه ، تجعله جديراً بأن يكون عاملاً على هذه المرحلة وشاهداً صادقاً على هذا العصر .

الكتاب والثورة

أول هذه الخصائص أنه بلغ من السن عمراً أتاح له أن يعاصر بناء المجتمع الجديد منذ البداية ، فقد ولد في ١٤ من يناير ١٨٠١ ورحل من عالمنا غيبه اليوم الأول من سبتمبر ١٩٦٧ ، ومعنى هذا أنه أمضى في هذه الحياة أكثر من ثلاثة أرباع قرن مهدت له أن يكون شاكياً بأفعا حين نجحت الثورة الاشتراكية في الاستيلاء على السلطة عام ١٩١٧ . ومهدت له من قبل أن يرى بعينه أحداث الثورة الروسية الأولى عام ١٩٠٥

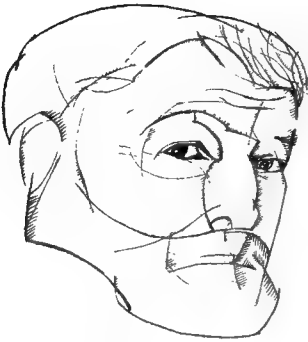
وشرابه كأي برجوازي متحضر ، والسابع الماني يؤمن بالنظام وماركس وغلبيوم الثاني في وقت واحد ومع هذا فهو من خبراء المظالم المعروفين . وبلتقي الحواريون السبعة ليرسموا خطة الدعاية لمذهبهم الجديد ، فإذا قبض على أحدهم في ألمانيا مثلا تولى الأثنى مهمة الإفراج عنهم ، وإذا قبض عليهم في فرنسا تولى المهمة زميلهم الفرنسي . وهكذا تدور أحداث الرواية الساخرة في مغامرات فكاهية مليئة بالواقعية المرة « حتى لا تدرى اسخر صاحبنا من النظم العتيقة أم من الثورات العنيفة » ، ولكنك تخرج من الرواية فتؤمن بضرورة التغيير على أية حال » كما قال أحد النقاد .

مولد عصر جديد

وعاد اهرنبورج مرة أخرى الى باريس ليمش فيها معظم السنوات السابقة على الحرب العالمية الثانية ، وبعد نفسه من جديد مراسلا صحفيا لجريدة برفاندا هذه المرة - فيبحث اليها بأنباء الجبهة الغربية حيث بدأت بها جحافل النازي التي لم تهجم الاتحاد السوفياتي الا في يونيو ١٩٤٢ . وكان اهرنبورج طوال الثلاثينات قد استطاع النفاذ الى أعماق الحياة الفرنسية لا كسائح مترف وإنما كإنسان يعاني « **مولد عصر جديد** » كما سجل في مذكراته ، وكانت فرنسا بمثابة « القلب » من هذا العصر ، فراح يتسمع الى دقاته الخافتة والمضطربة والعنيفة والسريعة ، راح يدرس بروية وامعان للفكر كافة المذاهب والاتجاهات السائدة على « **الروح الفرنسية** » في الادب والفلسفة والسياسة والفن ، بين أبهاء الرمزية وجدران المستقبلية وأحلام الواقعية الاشتراكية . لقد كان موقفه من الثورة عام ١٩١٧ هو الاب الشرعي لهذا الموقف الذي اتخذه من « **الحياة** » في فرنسا . وكمن من الادباء الروس الذين توافدوا على أوروبا منذ أواخر القرن الماضي ، فما كان منهم الا انهم « **ذاوا** » في الحضارة الأوروبية ذوبانا نهائيا أو « **توقفوا** » داخل صدف جامدة عزلتهم تماما عن العالم . لقد أراد اهرنبورج ان يحقق نموذجا رائدا للمثقف السوفياتي المتفتح على حضارة الغرب وغير المنتمل من ارض وطنه . وكان يردد على الدوام انه ينسب الى هذه الحضارة « الغربية » مرتين : الأولى لانها ليست غربية الا بالمعنى الجغرافي والزمني الموقوت ، وإنما هي حضارة « **الإنسان في هذا**

الأول » بين الكاتب والثورة ، في بقية مراحل تطورهما ، فلم يكن اهرنبورج في يوم من الأيام « **كاتبيا رسميا** » للحزب أو الدولة . و « **انعدام الرسمية** » في حياة الكاتب هي السمة الثانية التي تميز اهرنبورج عن بقية الكتاب السوفيات فهي الصفة التي أعطته « **حرية توسع** » في تقييم ما يجري على ارض بلاده . ولعل عمله الأدبي الأول - وقد كتبه حوالي عام ١٩٢٣ - يفصح عن هذه السمة الهامة في شخصية اهرنبورج . . وهو قصة دعماها « **مغامرات جوليو جورنيتو وأتباعه** » . وهي قريبة الشببه من رواية سرفانتس « **دون كيشوته** » وبطلها توري من المكسيك يتصف بنمط خاص بين بقية الثوريين على ظهر الأرض فهو اقرب ما يكون الى أبطال البيوتيات أو الأنبياء ولكن في حدود « **العظم** » بعالم أفضل تحكم مقاليد أموره سلطة ثورية لم يعرفها التاريخ من قبل ، قلب المصادات والتقاليد راسا على عقب ، وتخلع جلدور الحضارة الحديثة من افوارها . ومن أجل هذه « **الرسالة** » يبحث جورنيتسو عن تلامذة مخلصين « **لدعوتة** » مهمما بتأيين اتجاهاتهم السابقة على الإيمان بثورته ، ومهما اختلفت بهم السبل في محاولة تحقيقها ، ومهما تضاربت آمزجتهم عند القيام بها أو في أساليب تنفيذها . ويتوجه « **البطل الثوري** » الى مؤلف الرواية : اهرنبورج نفسه ، ويصبح أول الحواريين الذين يصل عددهم سبعة أشخاص لم اختارهم من مختلف القارات والحضارات . أحدهم يقرض الشمر على جانب ضئيل من الوجهة ، يجسد الجالس على المقاهي بنفس الدرجة من الاجادة في البحث عن صديق يدفع عنه الحساب ، وآخر من أثرياء الولايات المتحدة حرفته الموسيقى ، وثالث أسود من السنغال ، والرابع يؤمن بالعلمية ، والخامس عاطل من إيطاليا ، والسادس فرنسي دقيق في اختياره طعامه





١ . همنجواي

المشرقة من أبناء فرنسا الوطنيين الذين أصبحوا فيما بعد أبطال مقاومتها حين سقطت كل القلاع ونشرت سقوط باريس لأول مرة عام ١٩٤٠ خارج الاتحاد السوفيتي ، ثم نشرت داخله ونالت عام ١٩٤٢ **جائزة ستالين** . وكان ستالين ممجبا بمقالات اهرنبورج التي يرسل بها من الخارج الى البرافدا وازفستيا ، ويصفها قائلا انها « **كتائب كاملة من المحاربين** » .. غير ان ستالين لم يكن يدري ان « الحرب » وحدها هي التي دفعت اهرنبورج الى شحذ البصر نحو وطنه على اثر اقتحام النازي لأراضيه ، أما «روسيا دون حرب» فلم تكن سوى الستالينية التي اتخذ منها موقفا « متحفظا » عبر عنه عمليا بالبقاء في فرنسا « بعيدا عن الأزمات » كما يقول البعض ، وكذلك عبر عنه فنيا بتناول الحرب الوطنية وحدها في روايته التالية « **العاصفة** » التي نالت هي الأخرى - لدهشته الشديدة - جائزة ستالين عام ١٩٤٧ . ولقد تصدى لاهرنبرج حين نشر مذكراته مجموعة من النقاد والمعلقين الذين كتبوا في « **الازفستيا** » و « **الجازيتا** » بساءلون لماذا صمت اهرنبورج أيام ستالين ؟ وتراوحت صيغة السؤال بين الحدة والعنف والافتراء وتفاديت قيمة صاحب السؤال من **يوميوف** الى **مشتستكو** الى **اوشاكوف** . وعندما انتهالت أبواق الهجوم على

العصر » وبالتالي فهو ينتمى إليها لمجرد كونه انسانا يعيش في هذا العصر . وهو ينتمى إليها مرة أخرى بصفته روسيا ، خاصة وأنه ولد في مدينة بطرسبرج (ليننجراد) التي تؤرخ لانتقال الحضارة الغربية إليها بجهود بطرس الأكبر . هذا التفتح على الحضارة الأوروبية بشكل السمة الثالثة في شخصية اهرنبورج ، فقد منحه هذا التفتح قدرة لا حد لها على رؤية وطنه وثورته وتطوره رؤية موضوعية أمينة ، ومنح هذا التفتح أدبه مذاقا « **مصاصرا** » لا يتناقض مضمونه الإنساني الرحب مع شكه الروس الأصلي . ولعل سنوات الثلاثينات السابقة على الحرب الثانية - التي قضها في باريس - هي أفنى مراحل عمره الفني والزمني على السواء فقد عاش الى جانب الصراعات الفنية والفكرية ، الصراعات السياسية والاجتماعية التي اختمرت في الانهيار المروع لفرنسا أمام الضربات الأولى لجيوش النازي ، وهي النهاية التي تشكل العمود الفقري في أعظم رواياته على الإطلاق « **سقوط باريس** » . وهي الرواية التي ينبض فيها قلب اهرنبورج بمحبة الشعب الفرنسي وكراهيته العريفة لجنود الفاشية من أبناء فرنسا الذين فتحوا أبوابها للغزاة فلم يبدل هؤلاء مجهودا بذكر في فتحها . ولكنه أيضا من ناحية أخرى لا ينسى الوجوه

من الحرب . ولكنني في الحرب افهم لماذا ولدت . فلأبد من انقضاء الفاشست من مدريد . وبعد صمت ، قال **همنجواي** : انرى كيف تكون الأمور ؟ نريد ان نقول وداعا للسلاح ، ولكنك لا تملك الا ان تقبض على السلاح ! » . واصابت هذه العبارة موقعا شديد الحساسية في قلب اهرنبورج . ومنحت هذه « الانسانية » ادبه مذاقا « مرا » دعاه البعض تشاؤما ، وقال البعض الآخر انها «عدمية» ، والحق ان انسانية اهرنبورج التي تتمتع ببصيرة نافذة هي التي تجعله يسجل في مذكراته على سبيل المثال « طالما تساءلت ما سر احزان فرنسا ؟ ان حزنها يكشف جمالها . فعلى شواطئ المحيط يعمد الصيادون شبلكهم الناعمة الزرقاء . والابقار السوداء تغوص في الحشائش الخضراء كالطفولة . والمنسازل البيضاء الصغيرة التي يسكنها الفلاحون ... والعمر قصير جدا ، هذه هي اغنية شاب خجول اسمعها من نافذتي . الشاب اكبر من مقاس بدلته . لقد جاء هذا الشاب متأخرا الى هذه الدنيا . فكل شيء قد تم . وكل الاماكن احتلت . وكل الشيوخ احتلوا المقاعد كلها . وكل الروايات قد كتبت . ولا يستطيع هذا الشاب ان يغنى غير اغنية واحدة تقول : **« العمر قصير جدا »** . هذه « الانسانية المريرة » هي اللون الغالب على شخصية اهرنبورج وادبه وتجربته المريضة في الحياة .

دفاع عن باسترنالك

ومنذ ان كتب « **ذوبان الثلوج** » قبل وفاة ستالين ، وهو في معركة ضارية مع اطراف متعددة في الاتحاد السوفيتى .. هو في معركة متصلة مع المحافظين الذين ما تزال الستالينية تلعب دورها في حياتهم ، وساوكمهم يومى او بغير وعى ، سواء كان هؤلاء المحافظين في قصة السلطة كخرشوف ام كانوا من زملائه اعضاء اتحاد الكتاب السوفيت . لقد كان « **التحول عن الستالينية** » في حياته منهجا قبل ان يكون

موضوعا روائيا لعمل فنى ، ويبدو ان هذا التحول عند بعض خصومه كان مجرد « **ضرورة سياسية عاجلة** » تملئها الاحداث أكثر مما يملئها الفكر . لذلك وقف اهرنبورج في شجاعة ضد « **مخطوطة ذبح باسترنالك ادبيا** » حين حصل على جائزة نوبل ومن قبلها حين صدرت روايته « **دكتور زيفاجو** » خارج الاتحاد السوفيتى . وكان من رأى اهرنبورج ان الرواية ليست عملا عظيما ، وقد يكون كاتبها بعيدا عن الصواب في رؤية الأمور ، ولكن ان تصدر عملا ادبيا وصاحبه لهذه الأسباب فانها سابقة خطيرة لا يتبغى على الجيل الحالي ان يتحمل لوزارها . وكان من رايه ايضا ان جائزة نوبل من بعض نواحيها ربما كانت جائزة سياسية ، ولكن ما لا ريب فيه هو ان باسترنالك شاعر روسى عظيم ، لا نستطيع ان نعتز بشانه للأجيال القادمة اننا حرمانه من الجائزة وكذا ان نطالب برأسه لان « **الآخرين** » شاركوا الراى في كونه رجلا عظيما . ويقول في مذكراته « **ان علينا ان نشكر مرة اخرى اولئك الذين كانوا على درجة كافية من القوة والذين ادركوا انهم باستنكارهم الحكم التمسكى بمنزلة ثورة أكتوبر** » . أى انه يرى في اتساع السلوك الديموقراطى من الدولة الذى أعلن عن نفسه في المؤتمر العشرين ، عودة الى التقاليد الاصلية للثورة الاشتراكية الاولى ، بينما كانت « الستالينية » مجرد ظاهرة مرضية عابرة . وبالتالي فان التشيع لأية اجراءات تعسفية في الوقت الحاضر ، انما يصدر عن اولئك الذين لم يتخلصوا بعد من آثار المرض القديم . ومن هنا كانت معركته الحادة المزدوجة مع زملائه من ناحية ، وهم هذا النفر من الكتاب السوفيت الذين كانوا يرفضون ترجمة اعمال **كافكا** و**فوكس** و **جيمس جويس** و **البير كامى** . ومن ناحية أخرى معركته مع خرشوف على اثر خطابه في ٨ مارس ١٩٦٣ ضد الشعراء الشباب من امثال **يفغوشكو** ، والفنانين التجريديين . قال اهرنبورج يوما ان حرمان الاديب او الفنان من حرية « **التجريب** » و « **التجديد** » - حتى ولو لم

لمصلحة الأجيال الجديدة ، ودخل في مناقشات طويلة مع زملائه كانت حصيلتها الإيجابية ما يشعر به النقاد خارج الاتحاد السوفيتي من نمو وازدهار جديدين في الأدب السوفيتي المعاصر .

مرحلة ذوبان الثلوج

وتبقى روايته « **ذوبان الثلوج** » بعد ذلك كله ، بمثابة الوثيقة الجامعة المانعة لهذه الصفات والخصائص التي يتمتع بها اهرنبورج ، والتي كانت عملا رائدا لأدب ما بعد المؤتمر العشرين ، كما كانت وما تزال نقطة التحول البارزة التي سجلت من أحد وجوها فظاعة الماضي ، وبشرت من الوجه الآخر روعة المستقبل ، وفي الحالين كليهما ظلت « **نذيرا بالقيا** » كلما عاودت مظاهر مرض الطفولة اليساري أن تخريبها لصمام الأمن في أي بناء اشتراكي ، أعنى صمام الديمقراطية . وتكاد « **ذوبان الثلوج** » أن تكون رواية بلا أحداث « مادية » كبيرة ، فهي تعتمد من زاوية رئيسية على « الشخصيات » في تباينها الفريد وحيويتها الدافعة التي يتميز بها الأدب الروسي الكلاسيكي . ولعل اهرنبورج و **شولوخوف** وحدهما من بين جميع الكتاب السوفيت المعاصرين هما اللذان يستلهمان عرق التقاليد الأدبية الروسية في أعمالهما الفنية ، ولكن شولوخوف في تأثيراته أقرب إلى تولستوي في مطولاته « **النهرية** » المركزة على الشخصيات حقاً ، ولكنها لا تغفل الأحداث الكبرى المرافقة لها أيضاً . أما اهرنبورج فهي أقرب إلى شخصيات **تشيكوف** و **دستوفسكي** وترجييف بغير تركيز على أحداث هامة توأكب الشخصية في تطورها . أن ما يعنيه في المقام الأول هو « تفاصيل الشخصية من الداخل » لا في كونها انعكاساً لمعطيات خارجية ، وما حالات « **الفعل** » التي تقدم عليها إلا لحظة التفاعل بين الداخل والخارج ، والأغلب أنها لحظة الصراع كذلك . وفي « **ذوبان الثلوج** » نلتقي بمجموعة من

ثمر هذه الحرية عملاً ناضجاً - فانهما شيء ضروري غاية الضرورة لاكتشاف العالم من حولنا . فنحن لا نملك القول بأننا البداية والنهاية أو أننا الأولون والآخرون ، لأننا لو جردنا على هذا الادعاء لسقطنا في هاوية اليقين المطلقة ، وأقول هاوية لأن هذا اليقين لن يوجد إلا في أحلامنا حيث تلتقي أوامنا مطلقاً برضى سداجتنا وغربونا ، فلذا استيقظنا حقيقة سقطت مطلقتنا وهوى يقيننا . وقد كان يرى في « **الرواية الجديدة** » انجاسها عقيماً ومتخلفاً ولا يمكن اعتباره نوعاً من التجديد الخصب الذي حققه رواد الرواية الحديثة **بروست و جويس و كافكا** . ولكنه دماً باصراراً المرة تلو الأخرى ، أن يتفاعل الكتاب السوفيت مع الواقع الخارجى فلم تعد روسيا هي « **الجهة في الحرب الأخيرة** » ولم تعد هي « **مشروع السنوات الخمس** » أو « **السياسة الاقتصادية الجديدة** » أو « **الزراع الجماعية ومناجم الفحم ومطبات توليد الكهرباء** » إلى غير ذلك من مشاهد رئيسية في الأدب السوفيتي . . آن الأوان حقاً لاطلالة جديدة على العالم من حولنا، تماماً كما صنع بوجدان في القرن الماضي حين أطلقوا على أوروبا في نظرة ، ثم على روسيا في نظرات وكتبوا بعدئذ شوايخ لن يبلها الدهر . أن الحفاظ على التقاليد الروسية في الأدب ، يعنى في نفس الوقت أن نتفتح على جيراننا في الأسرة الأدبية العالمية والإنسانية مهما تباينت نظرتنا للعالم عن نظرهم . أننا نشاركهم عضوية الأدب العالمى والإنسانى منذ أن تمكن **تولستوي و دوستوفسكي و تشيكوف** من الحصول على هذه العضوية . ولنا على استعداد للتفريط في مقاعد آبائنا الكبار ، لجرد أن نطيع آباءنا « **الصغار** » . وكان يقصد بالآباء الصغار رجال السياسة ، فشنت عليه الصحف هجوماً حاداً اتهمته فيه بالزيف والانحراف والخضوع لتيار الثقافة البرجوازية . ولكن شخصية « **المقاتل** » في اهرنبورج - وهذه هي سمته الأخيرة - لم تأبه لهذا الهجوم الحاد ، بل حاول استغلاله

الجانب الآخر دون أن ينسب بكلمة . وبعد ذلك بأيام طرد ديمتري من منظمة الكومسول » وتطورت حياته بعد ذلك في خط دام حزين ، ولولا أنه كان على درجة عالية من الكفاءة الذهنية لما استطاع أن يكمل تعليمه ، ولولا أن كان على علاقة طيبة مع زملائه لما تمكن من أن يعود مواطنًا عاديا . . وبينما كان يحز كل يوم ما يوضه عن الأيام السوداء التي عاشها في صباه ، فقد جبه في الحرب إذ انفجر لغم في ضابطه الإشارة التي أحبا وماتت ، وعاد الى أمه بقول « **لقد فقدت سعادتي في الحرب ، ولم يعد الزواج يخطر لي على بال** » . وها هو ذا الآن يقف في اجتماع القراء بالصنع يندد بمؤلف رواية خطر له أن يصور مارتق القلب الإنساني التي تكاد تخرج أحيانا عن حدود المنطق والتقاليد المرعية ، ذلك أنه يحس في أعماقه بخطر جبه للينا - وهي زوجة مديره - فيهرب هروبه من مشاعره ومن مواجهة لينا على السواء بأنها « مشاعر غير صحيحة » ولا ينبغي للأدباء أن يخوضوا في وصفها ! ويطل في غرفته وحيدا « بينما خياله الضخم يشب على الجدران الظليلة البيضاء مثل غريب مذمور » . وهكذا أيضا لينا تغالب ضعفها و « تستمر » في الحياة مع زوجها الذي شرمت معه بأنها تموت موتا بطيئا ، هي تطل « استمرانها » بابتئها شورا حينا ، وبخونها من أمها التي لم تبد موافقتها على الزواج حينما آخر ، وبتهيبها من مواجهة الناس حينما ثلثا . أما زوجها نفسه فلا يفكر في شيء من هذا القبيل وإنما هو يبحث عن أكثر الوسائل حفاظا على مركزه في الصنع « في الصيف الماضي قال له سكرتير لجنة الحزب في المدينة أنها لفضيحة أن تظل الاكوخ والعشش التي يسكنها العمال على حالها بينما ميزانية البناء اعتمدت منذ عام فكيف أنفقت ؟ فاجاب دون أن تهتز له شعرة : آلة سبك للدمعات الجديدة ، لقد كانت ضرورية جدا . بدونها كان من المستحيل أن نحقق الرقم المحدد لنا في الإنتاج » .

وكذلك الأمر في أسرة بوخوف المدرس المعجز الذي ما يزال يذهب الى المدرسة بين الحين والآخر ليرى تلاميذه القدامى ويتناقش معهم ويدعوهم الى منزله ليساندهم في حل مشاكلهم . وهو في دهشة من أنه يفهم هؤلاء الغراب بينما لا يستطيع أن يفهم ابنته سونيا ! ولا يستطيع أن يحل مشكلة فولوديا . الفتاة تحب سافشكو الذي يبادلها الحب ، ولكنهما ما أن يلتقا حتى تتحول اللحظة الى شجار لا بدريان مصدره . هي تراه « عاطفيا » أكثر

الشخصيات « العادية » ولكنها شديدة التفرد والتميز بحيث تنعدم أية خطوط متوازية على طول الرواية . قد تتقاطع هذه الخطوط حقا في نقطة هنا أو هناك ، ولكنهما أبدا لا تلتقي أو تتشابه ، بالرغم من « وحدة » الأمان والمكان التي تظلل الجميع برائحة المجتمع المطلق المكتوى بنيران البيروقراطية العمياء والسمت القاتل . أننا نصادف الطبيب والعامل والمدير والفنان والمعلمة ، ولكنهم جميعا يعيشون في حالة إنسانية متقاربة أن لم تكن واحدة . ومع هذا فما أشد التباين بين سابوروف الفنان الأصيل الذي يستعرض لوحاته من انعكاسات الطبيعة على وجدانه الحقيقي ، وبين فولوديا الذي « باع نفسه » لرسم الدجاج والمديرين والمزارع التعاونية : أولهما يكاد يموت جوعا ، والآخر يعيش في بجموح ، وكلاهما يحيا على حافة أهوابة والفصام العقلي المدمر وكذلك ما أشد التباين بين جوراليف المدير البيروقراطي الذي تزوج من لينا كيوم ترقبته رئيسا للمصنع وبين سوكولوفسكي الرجل متعدد المواهب والهوايات ، ينتقل بدوقه بين تصميماته الهندسية وألوان ليوناردو دافنشي والنباتات النادرة ، وحين تهجر زوجته الى بلجيكا وتموت في الحرب لا يبقى منها سوى ذكرى حية تؤرقه بين الحين والآخر هي ابنته ماشا التي أصبحت راقصة الباليه ماري . ولكن هذا التباين في تكوين الشخصيات يقصد اليه الكاتب فصدا وكأنه يضع مجموعة من المواد القريبة في أنبوبة اختبار واحدة ويجري عليها تجربة ما ليخرج بنتيجة مؤكدة من التحليل النهائي هي أن المناخ « الواحد » الذي عاشته هذه الشخصيات المفارقة لبعضها البعض في كل شيء ، إنما يغير في تركيبها الذاتي تغيرات جوهرية يدمغها أخيرا « بحياة » متقاربة أن لم تكن واحدة .

وهكذا نحن نلتقي مع معظم هذه الشخصيات في البداية وهي في حالة « **احجام عن الحياة** » فبالرغم من أن لينا - زوجة جوراليف - تقع في هوى المهندس ديمتري كورتيف ، الا أنها يبدان في سلوكهما العملي ما يباعد بينهما تباعدا مبالا بالمووع « كان ديمتري في الصف العاشر في المدرسة عندما وأجه أول محنة كبيرة في حياته . في خريف ١٩٣٦ اعتقل زوج أمه . وفي صباح اليوم . . . رأى خارج المنزل ميشاجريوف أعز أصدقائه فناداه ليئبه هوموه ويسأله النصيحة . ولكن ميشا تجه ، وزم شفتيه ، وعبر الشارع الى

لا يفصل عن جسده . وكان انفصاله من هذا المقعد أشنع بما لا يقاس من انفصاله عن لينسا وابنتهما شورا « أين كان جورافايوف ؟ ماذا انتهى إليه امره ؟ لا أحسد بذكر على الإطلاق . عاصفة تهب ، وتسبب كثيرا من المتاعب ، ثم تمر ، من يتذكرها بعد أن تكف عن الزئير ؟ » .

والتقت لنا مرة أخرى بديتري كورتييف ، تقاطعت الخطوط في منعطف أحد الشوارع حين سمعت من يناديها باسمها مجردا من الالتفات « ومرا بشجرة تذكرتها لنا ، كانت قد رأتها وهي تفرس في إحدى أمسيات الخريف ، والناس يتجمعون ليشهدوا غرسها . كانت ما تزال عارية ، ولكنك لو أمعنت النظر للحظت غطاء صغيرا من الزغب الأخضر » . وإذا كان سوكولوفسكي قد أحب فيرا بالرغم من الوعد القاطع الذي أخذه على نفسه أمام أمه حين دفن حبه عند أبواب برلين ، وإذا كانت فيرا قد شكت في امكانية هذا الحب طويلا ، فإن « المرض » الذي أصابه قد أتاح لها فرصة « الواجهة » الحقيقية للأمر . وفي الخارج كان هناك اضطراب وفورده . كان الشتاء ، أخيرا ، يولى الابدار . على الرصيف ، كان الثلج قد ذاب

وتحول إلى جدول ماء ينساب ... ستأتي فيرا الآن ، وأنا حتى لا أفكر فيما سأقوله لها ، لن أقول شيئا . أو سأقول : فيرا ، لقد حل ذوبان الثلوج . أما أسرة بوخوف المعجوز الذي كان ما يزال يغالب الضعف والمرض ، فقد ودعت الشتاء مرتين : الأولى حين ودعت سونيا إلى المحطة في طريقها إلى المصنع الذي مئنت فيه بعد أن حصلت على شهادتها الجامعية . وهناك على الرصيف ، بفاجأ الجميع بسافشونكو ، لقد ظنوا أن القطيعة بينهما كانت نهائية . ولكن

ها هوذا يعود وقلبه يختلج وعيناه متوهجتان ، وسونيا تقول « ساكتب » ولا يدري هل تقصده أم تقصد أمها ، وسونيا تناضل شفيتها حتى لا تفصحائها ، وهو يؤكد لها أنه سيلحق بها في أول أجازاته . وودعت أسرة فولوديا الشتاء مرة أخرى حين التقى فولوديا بتاتشكا من جديد ، وسأله هل يؤمن بالمعجزات فيجيب بسؤال جديد : ماذا تعنين بالمعزة « لقد انتهى الشتاء - وهذه معزة أولى ... وشجرة الصفصاف ذات الاهداب زهر ، وهذه معزة ثانية ...

والعشب ينبت - وتلك ثلاثة . وهذه أهم المعجزات جميعا : انظري ! يا للمخاوقة الصغيرة ... ناصعة البياض .. لقد كسرت القشرة الثلجية » .

من اللازم ، وهو يراها « منطقيّة » أكثر من اللازم ، وتسير حياتهما بين شد وجذب يختار بينهما الأب والأم . أما فولوديا فلا يدري أن كان يحب بتاتشكا الممتلئة التي تعرض عنه وتقبل بلا ضابط معين يحكم حركتها معه . وهو يدري شيئا واحدا أن نبات اللت أكثر ضرورة من الفن لأن « الأفكار لا تجلب لصاحبها إلا كسر الرقبة » وهو لذلك وطد العزم على أن يتحول إلى « موسى » في مجال الفن فلا يرضى أن يقيموا معرضا للوحاته العظيمة . والنتيجة أنه يعيش في مستوى لا يرتفع كثيرا عن معيشة الحيوانات « لمن كريبوكوف ألفنانين لتشاؤمهم وصالح : يجب أن يكون عندنا تغاؤل . ثم أخذ يشرب ويشرب إلى أن حملوه إلى المستشفى .. لماذا توجد كل هذه الكميات من الخارج ؟ ما أتمس أن تحصي بآنك لم تصد تريد أن تستمر في الحياة .. »

ويكاد اهرنبروج أن يجعل من هذه القضية محور الرواية كلها ، ذلك أن فولوديا ليس راضيا كل الرضا من هذا النمط من أنماط الوجود « ساقيم في مستشفى للأمراض العقلية واطل أرسم دجلا من سلالات ممتازة وقفا للتعليمات » . وكورنييف ما يزال يذكر مقالا قراه لجوركي منذ مدة طويلة جاء فيه أننا بحاجة إلى مذهبنا الإنساني الخاص ، السوفيتي « هذه الكلمة طواها النسيان . لا تزال المهمة أمامنا ويجب أن ننجزها ، في تلك الأيام كانت الكلمات ما تزال أحاسا سابقا للعصر ، أما الآن فقد آن الأوان لتصدى لها » . وتكاد الأحداث بعد ذلك أن تصبح ظللا للتغير الهائل الذي طرأ على الوجودان البشري وليس العكس ، أو كما قال كورتييف « نحن ننمو بسرعة فائقة . وأحيانا يعجز العقل عن ملاحقة التغير ، وأحيانا يعجز القلب » . فقد تمكنت لنا أخيرا من مصارحة زوجها بالحقيقة وهي أنها « انفصلت » عنه بالفعل منذ بعيد ، وعليهما أن يواجها الحقيقة بغير مداراة وبشجاعة . ولقد واجهه جورافايوف الأمر بشجاعة بحسد عليها ، غير أن هذه الشجاعة قد تهاوت واندكت حصونها مع هبوب العاصفة التي أسقطت أكواخ العمال ، فسقط هو أيضا عن المقعد الذي تصور أنه جزء

شاهد على عصره

الرئيسي في الرواية وإن ألقت ظلها على جميع الشخصيات ، وليست « الدعوة » السياسية المباشرة هي هذا المشهد ، وإن تضمنتها جميع المواقف .

يقول اهرنبورج في أحدث أجزاء مذكراته « اننا نرى شعيرات المشيب في المرأة عندما تقف امامها نحاق لحانا . ولكن من الصعب ان نرى المستقبل » وليس هذا صحيحا بشكل مطلق ، فقد أثبت صاحب « ذوبان الثلوج » ان الادب يرتفع أحيانا الى مستوى النبوءة فيرى ما تفصح عن صحته الأيام ولم يكن حينذاك الا في مجاهل القيب . ومات اهرنبورج ، شاهدا على العصر السوفيتي - قديمه وحديثه - والرجل الذي تؤرخ حياته الشمس التي أذابت الجليد ، ثم آلت - في دورة الوجود الأبدية - نحو القيب .

غالي شكرى

وتنتهى قصة « ذوبان الثلوج » وينشرها اهرنبورج عام ١٩٥٤ غداة العام الذي رحل فيه ستالين ، وبدا الاتحاد السوفيتي بعد هذا التاريخ بعامين كاملين يعلن على الملأ : لقد بدأت مرحلة ذوبان الثلوج . ولقد أثارت الرواية عند صلوورها الكثير من التعليقات والمعارك ، الفنية والفكرية . رجب بها نقاد الغرب في البداية ، وكانت النتيجة أن تورط بعض النقاد « الاشتراكيين » في رد الفعل فهاجموها . ثم انحصرت الموجة الستالينية رويدا فاصبحت الرواية علما على مرحلة كاملة في تاريخ الثورة الاشتراكية الأولى . وهي لا تعد - من الناحية الفنية - في مستوى شيفقتها «سقوط باريس» ولكنها تحمل في ثناياها تجربة رائدة ، تمثلت الى حد كبير تقاليد الأدب الروسى العظيم في القرن الماضي ، وتخلصت من شوائب الأدب السوفيتي الحديث ، فليست « الحرب » هي المشهد

أقدم مهرجانات سينمائي في العالم

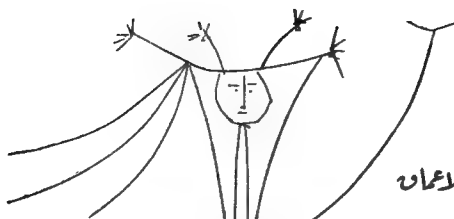
كذلك نال جائزة العمل الأول ادجار رايس عن الفيلم الألمانى « شهوة بلا نهاية » ، ونال جائزة المهرجان الخاصة الفيلم الفرنسى « العينية » لجان لود جودار مناصفة مع الفيلم الايطالى « الصين .. قريبا » لكاركو بولكيو .

اما جائزة الاتحاد الدولى للثقاف وهى من الجوائز التى تمنح مع جوائز المهرجان فقد نالها فيلم « الصين .. قريبا » بالتنافس مع الفيلم اليابانى « تعرد » لساساكى كوباياشى الذى كان مدير المهرجان لويجى كارينى قد رفض عرضه ، ومع ذلك عرضه التقاد في عرض خاص وأعطوه الجائزة رغما عن أقدم مهرجان سينمائى في العالم .

وكان من بين الافلام الايطالية الفيلم المشترك مع الجزائر « القريب » الممد من رواية البير كامى والذى أخرجه لوكينو فيسكونتى ، ومن بين الافلام الفرنسية فيلم « الجدار » الممد من قصة سارتر والذى أخرجه سيرج روليه .

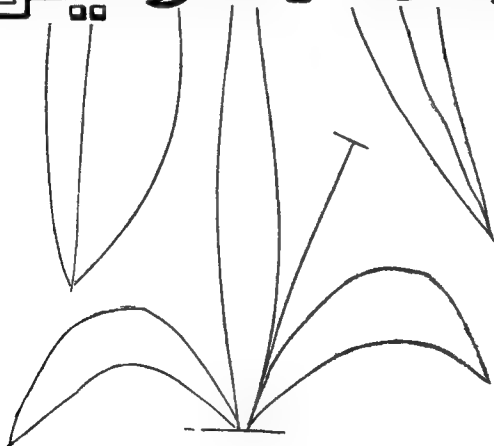
ولقد فاز الفيلم الفرنسى « جميلة الصباح » لوقيس بونيل بجائزة الأسد الذهبى وهى الجائزة الكبرى للمهرجان ، ولمازت يوغسلافيا بجائزة الممثل ونالها ليو بيزا سمرد جيل من دوره في فيلم « الفجر » لبودزا چودجيتش ، وبريطانيا بجائزة المثقلة ونالتها شيرلى نايت من دورها في فيلم « الهولتسى » لانتونى هارنى .

أقيم مهرجان فينسيا السينمائى الدولى بايطاليا الذى يعد أقدم مهرجان سينمائى في العالم وذلك للمرة الثامنة والعشرين ، ولقد اشتركت فيه ١٣ دولة اوروبية بتسعة عشر فيلما روائيا ، ه الافلام ايطالية ، ه الافلام فرنسية ، ه الافلام من المانيا الغربية ، فيلمين من بريطانيا ، وفيلما واحدا من كل من المجر ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا والولايات المتحدة الأمريكية .



رحلة في مدائن الاعمان

قراءة في شعر أدونيس



في ١٩٥٧ صدرت أولى مجموعات أدونيس باسم « قصائد أولى » ظلت اليه انظار قراء الشعر وتقائه ، كان في مجموعته الأولى شاعرا كبيرا (وما أتدر ان تؤكد المجموعة الأولى شاعرا كبيرا ! ..) ، وبمدها ارتبط اسم أدونيس بحركة سياسية واجتماعية متعددة هي حركة « القوميين السوريين .. » التي تدعو للعودة الى الحضارة القينيقية القديمة والانسلاخ عن التيار الرئيسى للقومية العربية ، وتمثلت هذه الدعوة في بعض الواجعات الأدبية والفكرية كان من أشهرها مجلة « شعر » التي ظل أدونيس واحدا من أكبر المسهمين فيها حتى تولفت من الصدور .

ومن خلال مجلة « شعر » ودار النشر التابعة لها - عرف قراء الشعر أدونيس في معظم قصائده مجموعته التساليتين : « كورالى في الربيع » ، ١٩٦١ ، « لم » ، « الماني » « ميجار الممشقي » ، ١٩٦٢ .. » .

وفي العام الماضي .. أخرج أدونيس مجموعته الشعرية الرابعة والأخيرة - والتي تعد بحق حدثا شعريا كبيرا - بعنوان « كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل .. » ، وبهذه المجموعة وصل أدونيس نهاية الطريق الذي بدأه قصائده الأولى ، ووضع تماما أنه استشراف غاية رحلته ، وأن هجرته الى الأعماق قد وصلت وأعماق الأعماق : حيث تختلط الرؤى ، ويتحد الإنسان بقلبه الكون ، فيمارس الخلق ، ويماني سيروية التحول الدائم ، وتمن كل العلاقات القائمة بينه وبين دنيا الناس .

لقد بدأ أدونيس رحلته الى أرض الفراة ومدائن الأصاقل لقاء في سراديبها الموحشة ، وأصبح حاله كالدليل الكثيف الذي لا تضيئه الشمس ، وتمشي فيه القشعريرة ، تقطعت الملافات ، فكل شيء يبدأ من الذات والباقي يعود ، وبهذه أدونيس - من قلب الوحدة والانجفاف - : « أينما الصدفة .. اننى جزؤك الرخو ! .. » .

وقد تكون مجموعة أدونيس الأخيرة شيئا لا يتم به القاريه المادى للشعر ، وأنا أؤكد منذ البداية ان معظم قصائدها بحاجة الى قدر كبير من تركيز الجهد حتى يستطيع القاريه أن يفهمها فتغنى اليه ببعض أسرارها ، وهذا لا يبنى - بطبيعة الحال - ان الشاعر مطالب بالوضوح الكامل ، فالشعر دائما في الظلال ، دائما ينفر

فناروق عبد القادر

هذا شاعر قد اختار طريق الانتراب ، خرج عن اسمه وموطنه ، وادار ظهره لعنينا الناس كي يبدأ رحلة لا تنتهى في ميدان الأعماق .

كان اسمه على احمد سعيد ، فخرج عنه وتسمى باسم أدونيس .. الاله الجميل الذي خرج يوما للصيد فرأودته الفروقت عن نفسه وإبى ، لم تقتله الأبقار الوحشية على شاطئ البحيرة فتخففت مياها بدمه ، واشتق زيوس على الفرديت ، العاشقة الفضى - فجعل حياة أدونيس متناصلة بين على الحياة والفتاة .. فهو يعود الى الحياة ستة أشهر في كل عام .. أشهر الربيع والصيف ، حين يظهر وجه الأرض ، وتطوى الانجفار ما حملت من نهار ..

وكانت مدينته دمشق ، فخرج منها واقام في بيروت ، لكنه لم ينس دمشق .. ظل يذكرها في شعره دامع العينين ..

اما شعره فرحلة طويلة موصولة الى أرض الفرائب ، ومدائن الأصاقل ! ..

لدى النملة يغرز حليبه ويغسل الإسكندر ..
القرى جهات أربع ورغيف واحد
والطريق كالفيضة لا بداية له .

.....

الحواشيت غيوم حبل بالبرق ..
الشوارع شامات يسوها الحطم ... الخ .

هكذا يراكم أدونيس صورة الممثلة في الأفراح ،
وتحتويها قصائده ذات المقاطع المختلفة والنبأية في بناء
تركيبى واحد .

ماذا يريد أدونيس أن يقول ؟ ..

إن الطريق الى عالمه الشعري مفروش بالرموز ،
وإذا استطعنا التعرف على دلالات بعضها فقد مرفنا
طريقنا الى عالم أدونيس .

لقد مات أدونيس بعد أن خرج في رحلة صيده ،
لكنه يرجع الى هذا العالم لينفي عليه الغضب والنماء
في كل ربيع ، كذلك فعل تموز الذى تحول منه « امراسا
وشقائق .. » ، أما فيثيق (أو المتقاء ، وسنرجع لهذا
أكثر من مرة ما دفننا في عالم أدونيس) فقد احترق
بإرادته ، وباحتراقه تجددت الحياة .

هذه الرموز الثلاثة عامة في عالم أدونيس ، وهى
جميعا تقول معنى واحدا : أن التحول هو جوهر الوجود ،
وأنه من الموت لابد أن تتحقق الحياة .

وفي حياة أدونيس (وفي قلة التفاصيل التى نعرفها
عنه) تجربة شخصية : مات أبوه محترقا ، وكانت هذه
الحادثة المفجعة مدخلا لأن يوجد أدونيس بين أبيه
والفيثيق .. هذا الطائر الضراعى الذى يبني عشه على
اللدن ويضمخه بإطيب الطيوب ، ثم يشعل فيه النار
ليحترق ، ومن رماده تخلق شرقة يفسج منها
الفيثيق الجديد ونحن نلسم هذا التوحد في قصيدة من
أولى قصائد أدونيس :

يا لهب النار الذى ضمه ..
لا تذك بردا . لا تعرف سلام
في صدره النار التى كورت
أرضا عينها وضيمت أنام
لم يكن بالنار ولكنه
عاد بها للمعشاة الأولى
للزمن القبل .. «

(مجموعة : قصائد أولى)

ويطور رمز الفئيق في شعر أدونيس ، فيخصص له
قصيدة كاملة من أشهر قصائده هى « اليمث والرماد »
يدور فيها حول أسطورة الفئيق ، ويهتف به :

من مرى الحقيقة ، وألق الوضوح ، لكن القموض أن
زاد عن حده انقلبت القصيدة دفلا كثيفا بحاجة الى دليل
ياخذ يد القارئ وسط الضمة ، بين الأضمان المتشابهة
اللفاء . لغة رمز يلوح له هنا .. وآخر هناك .. لكن
المعنى العام للقصيدة يفلت منه الى حواشيه القلام ! ..
وربما كانت طريقة أدونيس في نظم قصائده - أو معماره
البنى لو شئنا هذا التعبير - هى السبب الأول في هذا
القموض ..

القصيدة عند أدونيس صيغة مركبة من عدد متتابع
من الصور الشعرية ، تختلف كل منها الرا جزئيا ، ومن
تجمعها يتكون المعنى العام للقصيدة ، فتراكم الصور
الشعرية هو الوسيلة التعبيرية عند أدونيس ، وهى مبرره
لاستخدام مختلف أساليب الصياغة الشعرية : من سطور
النثر الى المقاطع الوزنية المتقاة ..

هذا سبب تكتيكى . ولغة سبب آخر يرتبط بشعر
أدونيس كله ، هو الانصراف الى الداخل - ان عبث
أدونيس ننظران الى الداخل لا الى الخارج ، ومن لم يصح
عالمه عالما ذاتيا خالصا ، يقتضى جهدا موصولا للكشف من
أسراره .. أنه الجهد الذى يبذله الإنسان دائما كي يبقى
للمرئول منهاها المشترك بين الناس

وأدونيس في صوره الذاتية تلك يبلغ مرحلة من
الأفراح لا نجد لها مثيلا في شعرنا العربى كله ، تتحل
فيها البلاطات القالبية بين عناصر الطبيعة ، وتقوم بدلها
علاقات أخرى يحكمها منطق خاص : منطق الصور المتتابعة
في الحلم أو في الهذيان والهلاوس :



أرى اليك جمرة غريبة ، اللغة صاحبة الى الفصحى ..

فينيق .. خل بصري عليك ..
لم يصل الى نهاية الطريق :
فينيق سر مهجنى ، وحدي ..

(مجموعة : اوراق في الربيع ..)

وظل أدونيس يحمل ألوت الفاجع في قلبه ، ويمشي
به في شجرة ، كله ، وهو في مجموعته الثانية يخلق
شخصية ويتوحد بها هي شخصية « ميهار الممشقي .. »
فتنطق بلسانه ، وتنقص مشاعره ونوازعه وخاوطره ،
ويدخل ميهار بدوره سلسلة من التحولات والتوحدات ..
فهو حينما شجاع بن عاد الذي أراد أن يستبدل أرض البشر
بسماء الآلهة ، وهو حينما آخر سيزيف يقضى عمره يرفع
الصخرة ، ويجسد الانحصار في قلب انسحاقه ، وهو
أوديس يعود الى وطنه بعد غربة السنين ومشقة الطواف
فيجد نفسه لا يزال غريبا ! ..

وفي « أغاني ميهار الممشقي » غنى أدونيس للضياع ،
الملتحف بالأسطورة ، والذي يريد أن يتجاوز الخير والشر ،
الآله والشيطان .. لأنه يريد أن يصبح « قلب العالم » :

الله ما أجمل أن يصبح بي وجهي وإن أصبح
متمثلا بالآثار

فا بقر يتهاوى في أول الربيع .
- « من أنت ، من تغتار يا ميهار ؟ ..
أنت انتجت الله أو هاوية الشيطان

هاوية الذهب أو هاوية نحيب
والعالم اختيارا ..
لا إله اختيار ولا الشيطان

كلاهما جدار
كلاهما يخلق لي مبنى -
هل أبطل الجدار بالجدار ؟ ..

وهيرني حيرة من بعثي
حيرة من يعرف كل شيء .. » .

(مجموعة : أغاني ميهار الممشقي ..)

ووضحت في أغاني ميهار أيضا تلك « الصوفية »
التي ميزت شعر أدونيس وازدادت وضوحا في مجموعته
الأخيرة « كتاب التحولات » ، فأدونيس آخر وريث لتلك
الجماعة من شعراء الصوفية ، فمثل أشراقات
السهروردي وعذابات العلاج وأشواق ابن عربي وغزليات
رابعة ، ومزجها بخلق شعر يعشش في القرن العشرين ،
فجاءت نسيجا فريدا في شعرنا العربي .

وأضيفت الرموز الصوفية الى الرموز الأسطورية ،
وحمل أدونيس زاده وبدا رحلته لاكتشاف قارة الأعماق .

وحين تقول إن قصائد أدونيس قصائد « تركيكية .. »
فأنتي أعني إن مقاطعها - التي تنحل بدورها الى تراكمات
في الصور - لا تسير في خط « تصاعدي » واحد ، لكنها
تكتسب وحدتها من شيء آخر .. من أنها جميعا تشترك
في رسم عالم تركيبي مفردانه من الصور المتجاورة ، هذا
التركيب مرتبط تماما بظاهرة التحول التي تسود شعر
أدونيس في بدايته ، فماله في حالة تحول دائم ، وهو
يسمى قصائده مجموعته الأخيرة : « تحولات الماشق .. »
و « أفلام النهار والليل » و « زهرة الكيمياء .. » ،
فأفلام النهار والليل تعني حالات النفس في تنابها
وصيرورها ، وزهرة الكيمياء رمز لهذا التحول نفسه ،
وتحولات الماشق ليست إلا صورا مختلفة ، متجاورة ،
يربطها معنى واحد : إنسان في حالة شق .

وهذه جميعا هي النمار الطبيعية لرحلة أدونيس الى
الأعماق .. وهذه لكنها كما يحدثنا عنها :

« لغة في شعوري لا في المكان .. »

فحين واجه أدونيس عالمه بالرفض لم يحاول أن يغيره ،
لكنه انسحب منه ، وقال في حسم : « أترك لغيرك أن
يكشف قارة الأماني ، ومعال تكشف قارة الأعماق .. » ،
وغاص أدونيس حتى أعماق الأشياء ، غاص حتى انعكس
بنسج الكون ، وأصبح جزءا لا ينقسم منه ، وقدم لنا
« حطوية صوفية » جديدة :

« أصغر شيئا من الكائن ، جدولا أو سمندلا أو خرما
أو غير هذا من خلقات الرب سبحانه
تولد آنذاك التسفلية ..
ادخل آنذاك في النسيج الكوني .. »

وشروط هذه الرحلة أن تبث العلاقة بينه وبين دنيا
الناس ، وتخفت حتى تصبح كأصداء ذكرى بعيدة :

« أسمع أن حولي أناسا يتناسلون ، يموتون
يعاربون ، يحلمون
ولا أراهم

مع ذلك
أعرف البشر كلهم
الذكر ..

فأبقيهم في واحة بين أثنى - قرب مريوي
لكن لا تراود بيننا ،

الأشياء وحدها أراها وتراني .. »
هي رحلة الى قلب الأشياء إذن . الى الصديق الوحيد

الممكن في عالم أدونيس ، وتفتح أمامه الأرض ، وتعرض نفسها عليه ، كي يخصبها ويلاها .. كما عرضت أفروديت نفسها على إله الخشب الجميل ، لكنه يعرض بحثا عن الطريق :

من ثلاثين عاما ..
الصبح ، واكتشف الآخرين ..

.....

اعرف إن الطريق

لقة في سموري لا في الكنان ..

لقة في المروق ونفسها ، لقة في السيرة

ويسافر أدونيس خارج الصبح ، فيعرف الشكل ونفسيه ، ويبقى حينما في « الضفاف الرحومة بالصداف » ثم هو حينما آخر « خارج الصدفة .. » .. انه يتقطع ، يتفصل ، ينظم ، بعيدا عن كل العلاقات ، عن التقيس والملاق ، مما يعني ويرث ويحاصر ، مما يوق ويطم ويصالح ، مما يقنع ويخضع ويرضى . انه ينسحب من العالم كله .. ولا يبقى له إلا اسماءه .. وهذه أيضا يلزمه الخروج منها :

« يلزمني الخروج من اسمائي ..

اسمائي غرفة مظلمة

جب غالب

.....

وأدونيس يموت

الهواء شقاتي وأعراس في جنازته

.....

يلزمني الخروج من اسمائي

اسمائي جب

اسمائي غرفة غالية ..

وفي رحلته هذه ، نجد طائفة على التحول والنقص لا حدود لها ، ولا نعرف كيف تنتهي :

« أترون هذا النسيج الأزرق

فوق ..

تحت القمر وراء ظهره

تلف به خاضرة البحر

يصير تاج الأفق وكرسي الموج ..

همل يعقل أن يكون هذا النسيج شخصا آخر

فيري ؟! ..

ويضي أبعد وأبعد في رحلة تحوله ، وتوحده بالأشياء .. انه يصير لؤلؤة ، متوحدا ومفردا كاللؤلؤة : مرة صرت لؤلؤة ..

عرفت كيف يجاور اللؤلؤة اسمها

تكتب له الرسائل

وتحيا وحيدة معه - ضمن العالم خارج العالم .. »
ويمد ان يصبح أدونيس في قلب الأشياء ، في نسيج الكون ، لم تعد هناك حدود ، بل أصبحت القوى الكونية

كلها في قوة واحدة ، واستنطاع الشاعر أن يمارس من جديد خلق الكون :

اعرف الآن ان اجمع اشياء الأرض ..

اجعلها وسادة أمدها تحت خدي

اعرف الآن ..

اين يكون الليل اذا جاء النهار ،

والنهار اذا جاء الليل ..

اعرف ان جنس الريوبية يتاصل في احشاء الأرض

ويتنسل .. »

وكانت هذه « قبة » رحلة أدونيس (ان جاز ان تكون لرحلة الأماني قبة) : التوحد بالقوة الخالقة في حلوية صوفية جديدة .

وعاد أدونيس من رحلته فارغ اليدين . وهل كان يمكن أن يعود إلا فارغ اليدين ؟! .. كان يبحث عن التغير فوجد بانتظاره الخوف ، « اختبا كورنيش البحر ، وصارت بيروت كالطيف .. » ، ولم يجد أدونيس إلا شجرة وحيدة فتحت فمها وعانته .

كل شيء قديم ومضجر ، ورحلة أدونيس لا تمار ترحي منها غير ما وجده ، فهي نيتة عقيم لا تضر إلا المرأة ، وهي رحلة مسبوقة ، ونهايتها معروفة سلفا : « ذهب الاستطراف وماتت الشهوة وشيخ كل شيء .. » ، وحين وجد الشاعر نفسه وحيدا في مدائن الأماني أحس بالارتياح والخوف :

لماذا لا يأتس الي غير الهواء والحجر ؟ ..

لماذا لا تسر بي غير الأشياء ؟ ..

هل أنا وحشي العنيفة في هذه الغرائب حولي ؟ ..

.....

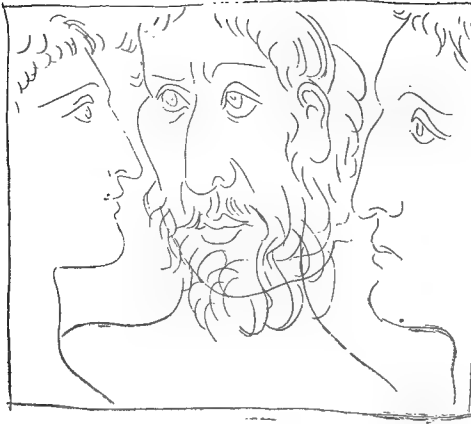
حتى ستفتح على نهاويل الدنيا ؟! ..

وكيف تفتح عليه نهاويل الدنيا .. وهو الذي أوصد دونها الأبواب ؟ .. لقد بلغ أدونيس برحلته نهاية الأماني ، جاس خلال مدائن الغرابية ، ثم عاد من رحلته خلى اليدين .. والريبة في الأماني ! ..

يمكننا أن نقول : قد بلغ أدونيس بالشعر الميتافيزيقي مداه ، وواصل طريق سميد عقل ويشتر فارس إلى غايته النهائية ، إلى الانغراب ، إلى الانغماس في دنيا النفس ، ومن ثم الصداق واللا جدوى . طور أدونيس موقف رفضه القديم حتى احتوى كل شيء ، وسقط عاكه في هزة الميت ! ..

٤

لكن مجموعة أدونيس « كتاب التحولات » تحفل لنا بمعالجة أخيرة ، هي تصميده الطويلة الرائنة : « الصقر » . فهذه القصيدة هي التي ما في مجموعة أدونيس ، ولست أباغ اذا قلت انها من التي ما كتب في شعرنا العربي كله ..



« قريش » رمزه الباقي ، انه الماضي الذي يتسلخ منه
الصقر :

« قريش .. »

قافلة بحر صوب الهند

تعمل من إفريقيا ، من آسيا للهند

تعمل ناز الجدد .

.....

قريش ..

لم يبق من قريش

في الدم التافه مثل الرمح

لم يبق في الجرح .. »

ويمزج أدونيس بين الرموز المختلفة في صورة واحدة ،
فالصقر حين يصعد لبروج التحول « حيث الفجيرة ،
حيث يساقط الرماد ، يستيقظ النشج وينطفئ »
السندباد .. » ، وكالصوفيين .. تبدو « علامة »
جديدة ، ويواصل الصقر صعوده .. ، وتماثل الصور
ويتخذ ايقاعها طابعا مريحا :

مهلك يا حنيني

يعبر في جبينتي

نهر في الشبلة

من ورك الصلصاف والأزاله

يعبر في جبينتي

في رؤيا شعرية عميقة وشاملة ، وفنية بالصور والأخيلة
اختصار أدونيس أن يتوحد ، أو أن « يمين ذاته »
يعبد الرحمن الداخل ، صقر قريش ، الخليفة الأموي
الذي فر من دمشق ليقيم مدينته الجديدة في الأندلس ،
وهذه القصيدة - في احتضانها رموز التراث العربي ،
وفي صياغتها الشعرية الحكيمة - هي التي انتقلت مجموعة
أدونيس من « الأفراب » الذي يتهدد الشكل ، و « الهيت »
الذي يتهدد المضمون على السواء ! ..

وأدونيس يبدأ قصيدته بكلمات لصيد الرحمن
الداخل ، تصف لفراده من دمشق مطاردة مهزوما :
« وأقبلت الخيل فصاحوا علينا من الشط : ارجما
لا بأس عليكما ، فبعت ، وسبح السلام أخى ،
فالتفت إليه لأقوى من قلبه ، فلم يسمعي وانظر بأمانهم
وخشى الفرق ، فانتقلب نوحهم ، وفطنت أنا الفرات ، لم
تدموا الصبي أخى الذي صار اليهم بالأمان ففربوا منقه
ومضوا براسه ، وأنا انظر اليه هو ابن ثلاث عشرة سنة ،
ومضيت الى وجهي ، أحسب أنني طائر وأنا ساع على
قدمي .. »

بهذه البداية الناجحة ، تبدأ رحلة الصقر ، التطوير
الجديد لرمز أدونيس القديم : الفينيق . فالصقر يرتفع
فوق الفرات ، ويطل على العالم تحت ، يرتفع إليه صوت
الخريز : وتطوف في غياله ذاكرة الماضي الذي تقف

النبوة والقامة ، لم يعود اليه صوته القديمة ، ليزور بغداد ، (وقرنا هذه الزيارة الى زيارة أخرى لبغداد قام بها مهيار المعشقي وعرف فيها العلاج والنواس بشكار بن برد وقرأ الرقيبات على قيوهم) ، وباري أبا تمام والنواس ، ويوم من بغداد ليلتي اليينا بالنبوة :

عرفنا من العشب أن الطبيعة

ستقيم السلام

بين أطفالنا والفيضة ..

ستكون شرايينهم كالجلود

وتشق الصفيح

وتصر جبالا من الضوء وريدة الجصور

تصل ألوت بالربيع

وتقوم البلود

وتقوم الصلاة

في دواك على التيل يسمع لسبيحة الفرات ..

ان هذه النبوة المشرفة التي يراها الصقر في نهاية صموده هي رؤيا أدونيس للمستقبل ، يعود اليها مرة أخرى بعد أن يصبحنا نقرأ الشواهد على قبر الصقر ، ولنستمع الى مراثيه ، لكن التحول الذي لا يترك شيئا لن يترك الصقر ، بل من موته سبغت حياة جديدة ، كادونيس ، وتوز ، وغينقي .. وسائر الرموز في عالم أدونيس الشرقي .

وتنتهي ملحمة الصقر - التي استغرقت من صفحات المجموعة حوالي السبعين صفحة - برؤية أدونيس لامل يشرق من جديد :

« وقيل : كانت زوجة فقيرة

هنا وراء اثلة الصخرة

حلي ،

وبين الليل والتهار

في الصمت ،

في التمزق المهيء ،

تنظر الطفل الذي يجيء . »

5

أدونيس شاعر أجاد صنعة الشعر ، وهو ينتقل بين مختلف أشكال الصياغة بمهارة ودربة فائقتين ، ولو خرج أدونيس بشعره الى أبش الناس ، وشاركهم حياتهم وقضاياهم ، لو عاش أدونيس في الصالح وضمن المالم بدل اعتزاله في توقيته الينا فيزيقية لاصبح واحدا من أعظم الشعراء الذين عرفتهم العربية في تاريخها كله .. ولا زلنا .. نص الذين قرأنا أدونيس ، ودرنا طاقاته الخلاقة تنتظر .. « في الصمت ، وفي التمزق المهيء .. » هذا الطفل الذي سيجيء ، رمزا لليلاد الجديد .

فاروق عبد القادر

لهر من البلود

أطيب ما تنسمه الصبور

أجمل ما يغيره هته الشرق ..

ويواصل الصقر صموده ، فتفتح امامه بوابات السماء ، ويتوحد أدونيس بالقوة الكونية في حلوليته التي تعرفنا عليها من قبل :

أعرف أن أجرح الرمل ، أزدج في جرحه التخيلا

أعرف أن أبعث الفئساء القتيلا ..

ويصبح الصقر هو كل شيء ، فهو في « بادية المروق ومداني السريرة .. » ، وهو كالهالة مرسوم على بوابة الجزيرة ، وهو تطريز على عباءة الصحراء ، وهو أيضا في الحنين .. في الحيرة بين الحلم واليكاء :

والصقر في متاعه في يلمسه الخلاق

يبنى على اللقوة في نهاية الأمعالي

أندلس الأمعالي

أندلس الطالع من دمشق

يحمل تقرب حصاد الشرق .

هذا مطلب الصقر ، ومطلب أدونيس أيضا : ان يبنى

مدينته على لقوة الأمعالي .

لم نهذا صيحة الرجوع ، ويبدأ الصقر في تحولاته ، ويبدأ التشيد الثاني من ملحمة أدونيس ، وفيه يعمق توحده الشاعر بميد الرحمن الداخل ، خاصة حين يتأجج دمشق التي أصبحت ذكري :

أعلم يا دمشق

بالرعب في ظلال فاسيون

بأزمن الماضي بلا عيون

بالجسد اليليس ، بالقبائر الغرساء

تصبح : يا دمشق

موني هنا واحترفي وعمودي

تصبح : لا ، موني ولا تعودي

أيتها الطريدة الكئيبة الفطلين يا دمشق ! ..

ان دمشق ومدينته وحياته ، وهي رمز ماضيها ووجوده ، وأدونيس حين يتأجج دمشق فهو دائما دماغ الميتين ، حين يسقط وحين يرفض على السواء :

علوف يا دمشق

لولاك لم أبطل الى الأفوار

لم أهدم الأنوار

لم أعرف النار التي تنادي

تصبح في تاريخنا ، نصي

سقيفة الكون الذي يجيء

.....

علوف يا دمشق

أيتها الخلقة القديمة الخطايا .

ويصمد الصقر الى أبراج الموت ، حيث الاحلام والحنين ، الانسحاق والانتصار ، الشمر والبطولة ،

أحمد خيرى سعيد

والاستقلال الفكرى

سَيِّد حامد النستاج

يحفل تاريخنا الفكرى والفنى والأدبى بكثير من الشخصيات التى ألوت حياتنا الثقافية ، بما كانت تقدمه فى هذه الميادين من جهود وأعمال كان يعز على الكثيرين القيام بمثلها فى الظروف التى مر بها مجتمعنا فى النصف الأول من هذا القرن ؛ بل أن من هؤلاء من كان يواصل نشر مقالات وأبحاث حافلة بالوضوعات الجيدة ، والأفكار المتطورة ، بصورة منتظمة ومنظمة ؛ لكنهم فى نفس الوقت لم تكن تسلط عليهم الأضواء ، فاهملوا - ربما عن غير قصد - فى حين ركزت الأشعة القوية على غيرهم ، ونالوا حظهم من الدراسة والبحث ، على الرغم من أن أولئك المنسيين لم يكونوا أقل نشاطا وحيوية وتأثيرا وإبداعا ..

لذا يصبح إلزاما على المدارس الحديثة أن يحاولوا من جانبهم اختيار أراض جديدة يجعلونها ميدانا لأبحاثهم ، وأن ينقبوا فى أعماق تربتنا عن شخصيات كان لها دورها فى الحياة ، أو فى الفكر ،

● غير منصف هذا الذى يرفض القديم كله ، وغير منصف كذلك من يرفض الجديد كله ، ولا تكرر أن أن القديم به الكثير مما يجب رفضه لكن أكثره صالح ، والجديد خالص للناهوس الذى خضع له القديم .

● أن دعوة الاستقلال الفكرى عند خيرى سعيد تستهدف أساسا تحرير الفكر العربى من أسس التقليد لينزع الى الخلق والإبتكار ، والقفز على كل محاولة لربط الأدب الحديث بأدب المحاكاة الذى ظل الفكر العربى يترجى تحت أماله مئات السنين .

● أننا ننكر التفكير بمقول غيرنا سواء أكانت هى مقول الغربيين ، أم كانت مقول الألعين على كتبتنا الحاتين نعالى ونكون أبوالا لا تنبى بالحياة .



١ . لطفي السيد

لازمة لاستقلالنا في هذا المجال «الواقع أن مصر في حاجة إلى مئات اللآيين من الجنيئات لنشء الجامعات والمعامل والمعاهد العلمية ، وتشيد المكاتب والمناحف العظيمة ، والكونسرفاتورات والاكاديميات الادبية والفنية والمعية .. ان مصر تروحو استقلالا فكريا ، وهذا الاستقلال لا يتنها لها الا اذا خلق الجو العلمى الادبى الفنى اللازم .. »

المنrose الحديثة

وقد ولد احمد خيرى سعيد بالقاهرة عام ١٨٩٤ ، وتدرج في المراحل التعليمية الى أن التحق بمدرسة الطب العليا عام ١٩١٢ ، وظل نيفا وعشرين سنة مصرا على دراسة الطب ، لكنه لم يحظ بالشهادة العلمية ، ولم يحصل على ترخيص بمهنة طبيب .. وخلال الحرب العالمية التحق بفرقة (الصليب الاحمر) بالجيش الانجليزى ، وذلك في وظيفة (مساعد طبيب) في ميدان فلسطين ، ثم عاد الى مصر بعد الهدنة .. وربما يكون شغفه بالاداب والفنون الجميلة هو

او فى الادب ، او فى الفن ، او فى السياسة ، او فى الصحافة ، او الاجتماع ، وغيرها من ضروب النشاط الانسانى .. ثم يعكفوا على تجلية القموض الذى اكتنف مثل هذه الشخصيات ، ويتناولها من جوانبها المتعددة ، ويقدمونها للقارئ المعاصر فى صورة مكتملة ، واضحة المعالم ؛ وخير للقارئ أن يعرف شيئا جديدا عن شخصية مجهولة من أن يعرف كل شيء عن أخرى معروفة ، أهلكها الدراسة ، او قتلت بحثا كما يقولون ..

ويقف « احمد خيرى سعيد » فى مقدمة اعلام الفكر والفن والادب الذين لا تجد لهم ذكرا فى كثير من الدراسات العلمية والانسانية الجادة ، وان كان فى حد ذاته يعد معلما من المعالم الرئيسية فى حياتنا الفكرية ، واحد الذين شغلوا مناخنا الثقافي فى النصف الاول من القرن العشرين ؛ فقد عرفه القارئ العربى مفكرا ثائرا ، واديبا مجددا ، وصحفيا ممتازا ، وداعية مخلصا لدعوته وأفكاره ، ومنقفا واعيا ، وراندا اصيلا من رواد الفن القصصى فى ادبنا الحديث .. وتصفه صحافة النصف الاول من القرن بأنه « عسدة شباب التجديد الصريح » ، وأحيانا بأنه « خزانة أدب ملانة » و « دائرة معارف سيرة » .. كما يذكر له اصحابه من الاحياء بأنه وحده يمزى اليه الفخر فى ادخال الموسيقى والتمثيل ضمن برامج التعليم الابتدائى والثانوى فى مدارسنا ، فضلا عن أنه مهد السبيل للفرق التمثيلية بما كنه عنها ؛ وكان اول من اقترح اوسال البعثات التمثيلية والموسيقية الى اوربا ، وطالب بانشاء معهد للتمثيل وآخر للموسيقى .. وغلب عليه اهتمامه بالفنون والآداب والعلوم الى حد جعله يطالب الحكومة والأغنياء بضرورة تشجيعها والاهتمام بها ؛ لان العقبات المادية تعرقل أى تقدم ، وتقضى على الكثير من اعمال التجديد وهى فى مهدها : « من أجل ذلك لا نطالب الحكومة والأغنياء ببذل عشرات الآلاف من الجنيئات لتشجيع الآداب والحركة العلمية ، انما نقتع بعشرة آلاف جنيهه للآداب وبمثلها للعلوم .. وليس هذا بالكثير أو غير المعقول أو الذى تعجز عنه خزانة الحكومة .. » وفى نفس الاتجاه أخذ يدعو الحكومة الى انشاء مصلحة أو ادارة للفنون الجميلة والآداب ، تتبع وزارة المعارف ، ويعين لها وكيل يدير شئونها ، له سلطة وكيل الوزارة ؛ بحيث تعمل هذه المصلحة على تنظيم الجهود الفنية وتغذية وانماء الملكات والواهب ، والرقى بالفن والآداب .. ويرى أن تهيئة الجو العلمى



م . تيمور



ع . المازني



ط . حسين

مايرهوف (لكتاب) العشر مقسالات في العين)
لحنين بن اسحق ، وهو الكتاب الذي طبعته
 الجامعة المصرية بمناسبة المؤتمر الدولي لأمراض
 البلاد الحارة المنعقد في شهر ديسمبر ١٩٢٨ .
 كذلك فانه ترجم بعض الأبحاث العلمية والطبية
 للمجلة التي كانت تصدرها الجمعية الطبية
 المصرية .. وبين حين وحين كان القارئ يطالع
 له مقالا أو بحثا يتعلق بالطب من قريب .

ولما عاد خيرى سعيد الى وطنه بعد أداء خدمة
(الصليب الأحمر) تفرغ لمطالعة العلوم الحديثة
 والأدب الروسي ، وتعرف حينئذ على **محمّد**
تيمور ، فأخذما معا ييثان بين أصدقائهما الدعوة
 الى التجديد والاستقلال الفكرى ، والسياسى ،
 وحتمية الارتباط بواقع المجتمع المصرى ،

للهوض به سياسيا وفكريا واقتصاديا ، وفتيا
 واجتماعيا . وكونا من اجل ذلك ما اطلقا عليه
 اسم « **المدسة الحديثة** » وكان مقرها باديء
 الأمر غرفة تعقد فيها جلساتها في بيت **ابراهيم**
المصرى ، أو **محمود طاهر لاشين** ، وأحيانا في
 بيت المرحوم **تيمور** .. ومن هناك أصدروا
 صحيفة أدبية كانت تطبع على « **الاستنسل** »
 لا تتجاوز العشر نسخ من كل عدد ، غير ان

السبب في اهماله دراسة الطب ، اذ انه اشتغل
 بالصحافة والأدب ابان دراسته للطب ، فوضع
رواية (الأسى) لكنها صودرت من قلم المطبوعات
 آنذاك ، ووضع بعدها **مسرحية (بين الكاس**
والطاس) وقدمها الى فرقة **جورج أبيض**
 سنة ١٩١٦ . وفي الفترة ذاتها وضع كتابين ،
 أولهما : **(فن الشعر)** تناول فيه فنون الشعر
 المختلفة في الأدب الإغريقى ، مقارنة بينها وبين
 فنون الشعر في أدبنا العربى .

والثانى : **(عبث الشصيب)** تحدث فيه
 بأسهاب من أوضاع الكتابة في اللغة ، وتمرده على
 بعض الأساليب العربية العتيقة ، وذيل الكتاب
 يبحث عن الموسيقى المصرية ، وآخر عن رايه في
 قصة « **مجنون ليلى** » .

وليس معنى هذا انه هجر دراسة الطب كلية ،
 او انه انفصل عن الحياة الطبية ، ولكنه استمر
 على ولائه وحبه لهذا المجال الى أن توفي .. وكان
 كثيرا ما يقول : (ان لم أكن طبيبا فانا على الأقل
 طالب طب غير مباشر ..) ويؤيد هذا من بعض
 الوجوه انه لم يكن يفوته حضور الاجتماعات
 والمؤتمرات المتعلقة بالطب ، يضاف الى هذا
 انه ترجم المقدمة التي كتبها **الدكتور (ماكس**

اغلقها عقب مقال شددت اللمحة كتبه عن غاندى وحركة المقاومة السلبية في الهند .. وبمعدل اجتمع هو واعضاء المدرسة الحديثة في منزل محمود طاهر لاشين ، وراى ان يفكروا في اصدار **جريدة ادبية اسمها « العصر »** وان يدفع كل واحد منهم مبلغا من المال ، وتم لهم ما ارادوا ، وبزغت « الفجر » في ٨ من يناير ١٩٢٥ وهى تحمل على صدرها شارة (الهدم والبناء) وتدعو الى **الاستقلال الفكرى ، وخلق ادب جديد .**

واستمرت « الفجر » ما يقرب من عامين ، ثم توقفت ، وذلك لوفاة **محمد تيمور ، ومحمد وشيد ،** والتحاق **زكى طليعات** بعثة فن التمثيل في فرنسا ، وسفر **حسين فوزى** الى اوربا ، وتفرغ **احمد غلام** لعمله بمرح رسميس .. وانتظمت حياة البعض على نحو عادى ، وتفرق الصب الى حين ، لكن خيرة سعيد ظل على حاله يعانى شظف العيش وتقلبات الزمن ، حتى التحق محررا بجريدة «**الاخبار**» ١٩٢٧ - لسان حال الحزب الوطنى - وراى ان يصدرها على نسق «**السياسة**» في بدء ظهورها ، فكانت لها صفحات ادبية ، واخرى علمية ، وتاريخية ، وفنية ، وزراعية ، وطبية ، وصفحة للمرأة . ثم ترك «**الاخبار**» ليعمل بجريدة «**كوكب الشرق**» ، وبعدها جريدة «**اليوم**» جريدة «**الوادى**» الى ان اشتغل بدار الهلال ١٩٣٠ وراس تحرير مجلة «**الهلال**» الشهري زمنا ، وفى اخريات ايامه اشتغل بالترجمة في الجمعية الطبية المصرية ، حتى توفى ١٩٦٢ .

بزوغ الفجر

وقلما نجد لخيرة سعيد مثيلا في ثقافته ، وسعة اطلاعه ، ونشاطه المتجدد ، وقدرته على الكتابة في موضوعات شتى بصفحة مستمرة ؛ وكذا جلده على ملاحقة الصحافة اولا بأول ، وامدادها بما تحتاجه من مقالات ودراسات .. فقد كان له على الكتابة صبر غريب لا يعده الا صبره على الحديث في غير ملالة او سأم ؛ وهو الى جانب ذلك كله صحفى مخلص لفنه الى اقصى حدود الاخلاص ، لم يعرف جسمه المتداعى تعب ولا نصبا ، فضلا عن انه لم يدق طعم الراحة ابدا .. ومما يذكر عنه في هذا الصدد ان بعض مصحفى ، ومنصفى الحروف في جريدة «**الوادى**» تخلفوا عن الحضور ، وكان خيرة سعيد يتولى تحرير الجريدة ، فكتت تراه في حركة دائمة ، يكتب ويجمع الحروف ،

مصاص تيمور اكرهتهم على ان ينادوا مكتبته في الحال ، وذلك لانه تبين نزعتهم التجديدية ، وهو مبدا لم يكن يقره المرحوم احمد تيمور ، العلامة الذى يحافظ على القديم ويأخذ بعلوم الاقدمين ، ولا يرغب في الحيدة عن التراث او الرقى به بشكل او بآخر ..

وسرعان ما انضم الى خيرة سعيد عناصر جديدة ، وتبعا للجماعة ان تعقد جلساتها الادبية في قهوة (رادبوم) وهى التى يقول عنها خيرة سعيد : (فى قهوة الفن - او قهوة اليأس - كما يابى الا ان يسميها البعض الآخر ، كم ذا يدور حوار لك وحديث فكه او تنشب مناقشة حادة حول قضايا معقدة لم يبت فيها مثل : هل هناك حياة بعد هذه الحياة ؟ وهل الخ كما يزعم الفيلسوف «**فختة**» وامثاله يقرز الأفكار كما تفرز المدة عصرها الذى يساعده على هضم الطعام ؟ وما هى غاية الفنون الجميلة ؟ وهل حل العلم معضلة المضلات التى تسال من أين جئنا وما نحن والى أين نسير ؟ ! ..) .

وجدير بالذكر ان المرحومين **محمد تيمور ومحمد وشيد** خرجا عن قواعد الارستقراطية وخلفا رداها استجابة لدعوة **احمد خيرة سعيد** ، الاديب الثائر على التقاليد الارستقراطية والمفسر الوافى الذى لا يعترف ببطيخة ولا استغلال ولا اقطاع ولا سيطرة لفئة على فئة .. ثم تبعا **محمود تيمور ، واحمد غلام ، وزكى طليعات ، ومحمود عزى ، وفتاح رياض ، وحسين فوزى ، وابراهيم حمدي** ، وغيرهم من الشباب المتهب غيرة وحماسا ، وكلهم متأثر بدعوة خيرة سعيد .

وما لبث خيرة سعيد ان ادرك ان هذه الجماعة لا يمكن ان تحقق افراضها الا اذا كانت هناك صحيفة تكون لسان حال لها ، ووقع اختياره على **صحيفة (السفور)** التى كان يصدرها **عبد الحميد حمدي** ، فابتاعوها بمبلغ خمسين جنيها ، لتكون رسول دعوتهم . وصدرت الصحيفة وبها بحوث اجتماعية وادبية وتقنية متنوعة ، كما ظهرت على صفحاتها ايضا القصة المصرية ، وتولى خيرة سعيد قسم الترجمة بها .

وفى ١٩٢٠ اراد خيرة سعيد السفر الى المانيا ليستكمل دراسة الطب هناك ، وفيما هو يتأهب لذلك ، اذ جاءه المرحوم الصوفانى ، وفاضله في ان يعمل محررا بجريدة «**الامة**» ، الا انه لم يمكث بها زمنا طويلا حتى اطلقت ، فالتحق بجريدة «**الواء المصرى**» ونسب في

من المجبين به ، حيث ترى الألفاظ تتدفق من فمه متلاحقة بأخذ بعضها في رقاب بعض ، يحلل ويغسر ويناقش وينقد ويتحدث في مختلف الموضوعات ..

ونهم خيري سعيد للقراءة لا يقف عند حد ، فهو لا يقتصر على ميدان بحثه من ميادين العلوم والمعارف الإنسانية ، وإنما أحاط نفسه علما بالكيمياء ، والطبيعة ، والبيولوجيا ، وعلم الحيوان ، وعلم الميكروبات ، والطفيليات ، وعلم التشريح ، والفسيولوجيا ، واستوعب مؤلفات داروين ، وقرأ كتبا عن المذهب الدارويني ، وعلم الإنسان ، وعلم الجيولوجيا ، وظل طوال عمره متصلا بالوسط العلمي ، مطالعا على أحدث ما استجد فيه . وليس ذلك فقط ، بل انه كان يتابع الأحداث الفنية «المسرحية في العالم» فيكتب عن الحركة المسرحية العالمية ، ويتناول المسرحيات التي كانت تمثّل في أوروبا بالشرح والتفسير والنقد ، بغية تعريف القراء بها ، ولايجاد نهضة مسرحية مماثلة في مصر ..

ويدل هذا دلالة قاطعة على انه كان دائم الالتفات على طلب المزيد من العلم والثقافة ، لأن الثقافة في نظره ضرورة للأدب المجدد ، وكما كان محبا اليه الحديث في أمر الثقافة والفكر والفن والأدب جميعا : « لا أحب الى من الخوض في كل ماله اتصال بالثقافة . ومنذ اتخذت انا واصدقاء لي نشر الدعاية للاستقلال الثقافي والعمل فعلا لتحقيق هذا الاستقلال كدت اقطع نفسي عن نواحي النشاط الأخرى في الحركة القومية التي لا معدى للصحفي عن متابعتها والالام بتطوراتها وسع ما تسمح به طبيعة هذه المهنة .. ولكن يظهر أن الانسان يعيش فيه اكثر من انسان واحد أو هو مركب من شخصيات عدة يرقد بعضها ويتنبه البعض ، وليس ما يمنع من رفودها جميعا أو يقظتها كلها .. فما برحت بي كلها الى تقديم كل ما يرتبط بالثقافة بسبب» .

ويكفي أن خيري سعيد كان اول من اقترح حسابان كبار المفكرين والأدباء والشعراء ورجال الفن ضمن الأبطال ، وطالب باحياء ذكراهم ، واطلاق اسمائهم على الشوارع والميادين ، وعقد المسابقات الأدبية والفكرية حولهم ، ومنح جوائز تشجيعية باسمائهم ، أحفادهم ، واحفادهم ، بما قدموه . وضرب الأمثلة بالشيخ محمد عبده ، وقاسم أمين ، وعبد الحمولي ، والشيخ سلامة حجازي ، والشيخ سيد درويش ، وغيرهم .

وبصبح السودات ، حتى اشرفت الشمس ، ولم يغمض له جفن ، وتم له ما اراد من اصدار الجريدة في موعدها .. ويروي خيري سعيد أن الد ساعة في حياته الصحفية تلك الساعة التي وقفها بجوار ماكينة الطباعة ، والعرق يتصبب من جبينه ، وهو يضرع الى الله أن تدور ، فلا تدور ؟ فيحاول أن يتعرف سبب توقفها ، لكنه يرتد خائبا ، فذهب الى احد عمال مطبعة مجاورة ، واستحضره معه ، وبذلا جهدا كبيرا ، إلا أنهما أخفقا . ولم يياس خيري سعيد ، وإنما اقترح أن يدبرها باليد بدلا من الكهرباء ، وتعاون الحاضرون معه على ادارة ماكينة الطباعة ، فدارت ، وخرج الى النور أول عدد من جريدة « الفجر » .

وكان طبيعيا لديه أن يعرّج جريدة باكملها ،

يكتب الافتتاحية ، ثم الصفحة الأدبية ، والفنية ، والمقال السياسي ، والرد على القراء ، وصفحة السيدات ، ونقد الكتب ، والنقد المسرحي ، وكتابة القصة في بعض الأحيان ... وهو في هذا كله لا يوقع باسمه ، وإنما يلجأ الى أسماء مستعارة ، يرمفها جسدا قارؤه الذي ألف أسلوبه ، وارتاح الى طريقتة في الكتابة .

والرموز (فسلان) ، (ضسو) ، (خ) ، (١ . خ . س) ، (خ . س) ان دلت على شيء فانما تدل على أحمد خيري سعيد ليس غير . ويعمل لجوءه الى هذه الحيلة بقوله : (انها تدل يا عزيزي على أن صاحب التوقيع بهذه الأحرف غير مفتون بأذاعة اسمه زاهد في الشهرة التي يطلبها الأكثرون بالكتسابة في الصحف والأغراب فيها يكتبون .. انها تدل على أن صاحب التوقيع يكتب للكتابة لا للشهرة إلا كان مداها ...)

ولعل أجهاده نفسه ، وإرهاقه المتواصل ، هو الذي جعل طلائع الكهولة تعالجه وهو لم يتجاوز الأربعين : فرسمت على قممات وجهه المتناثرة تجاميد ملتوية ، وأشاعت في شعره المنفوش وشاربته الممتث شعرات بيض ، أيدانا بشيخوخة مبكرة وشباب مدير .

ولم يكن خيري سعيد يعنى بأنافة في ملبسه ، أو تجميل في هندامه ، بل لا تقع عينك منه إلا على « كرنفال » عجيب من ألوان متنافرة ، وقطع من الثياب لا تتناسب فيها ولا انسجام ، ومع ذلك فانه مفتون بالجمال حيثما وجده .. أما عن النكسة الرائعة ، والفكاهة المذبة ، والبديهة الحاضرة ، فكل لولئك كنت تتذوقه عدبا شهيا في حديثه حين كان يجلس الى جماعة

قضية الاستقلال الفكرى

يمعش شعراء الجاهلية ، ويجول « ابن القفح »
يجر أذيال البطل .. حتى في ترجمتنا يتجلى
استعبادنا للقديم ... »

وخرى سعيد لم يتذفع في دعوته الى الهدم
للحد الذي يورطه في أثار كل قديم مجرد انه
قديم ، وإنما نراه يقف موقفا وسطا ، فلا يرفضه
جميعه ، ولا يقبله بطلانيه ، ومن ناحية أخرى
لا يتطرف في الأخذ بالجديد هكذا كيما اتفق :
« غير منصف هذا الذى يرفض القديم كله ، وغير
منصف ذلك من يرفض الجديد كله .. ولا نكران
في أن القديم به الكثير مما يجب رفضه لكن أكثره
صالح . والجديد خاضع للناموس الذى خضع
له القديم ... »

ومن ثم فانا نجد ينادى بضرورة دراسة
أدبنا العربى على أضواء جديدة ، محاولين
الاستفادة قدر استطاعتنا بالدراسات المسألة
للآداب الأوربية .. وهذا يمكننا من التاريخ
لأدبنا ، ونقد والترجمة لأعلامه ، وكذا تفحص
شعرائه ، وتناول كتابه تناولا جدبا موضوعيا
معقولا . لهذا السبب نراه يتنقد الكتب التى
تعرضت لأدبنا وشعرنا العربى ، والتى تعترف
لجميع الشعراء والكتّاب والمؤلفين في جميع
المصور بقيمة واحدة ، وتحكم عليهم بأحكام
ثابتة ومعايير لا تغير .

« تقرأ عن المتبنى فإذا به في نظره « الشاعر
الحكيم الذى اشتهر بأمثاله وحكمه » .. وتقرأ
عن ابن العميد فإذا بهم يقولون لك « ابتدأت
الرسائل بعبد الحميد وختمت بابن العميد .. »
كما أن الشعر في نظره « ابتدا بملك - هو
امرؤ القيس - واختتم بملك - هو أبو فراس .. »

وكان خيرى سعيد مؤمنا بأن الادب العربى
ملئ بالكنوز والنفاذ ، الى جانب اعترافه بأن
به الكثير مما يجب هدمه ، وطالما ردد أن أدبنا
مظلم ومتهمل زورا وبهتانا بأنه المسلول عن
انعدام المواهب او عن وجودها بصورة غير
ناضجة .. معنى هذا أنه لم يقف ضد الادب
العربى ، وإنما استهدف هدم الفاسد منه ،
والذى لا يلائم عصرنا الحديث ، كما سعى الى
تحطيم كل الأديامى الذين يتمصون للقديم
ويقلدونه تقليدا أعمى .. ذلك أن دعوة
« الاستقلال الفكرى » عند خيرى سعيد تستهدف
أساسا تحرير الفكر المصرى من أسر التقاليد
لينزع الى الخلق والاكتكار والتجديد ، والقضاء
على كل محاولة لربط الادب الحديث بأدب
الحسابة الذى ظل الفكر المصرى يترجح تحت
أعبائه مئات السنين ..

وتكاد تكون قضية « الاستقلال الفكرى »

هى مفتاح شخصية أحمد خيرى سعيد ،
فانها سيطرت عليه سيطرة تامة ؛ ويمكن لنا أن
نرد كل كتاباته وأفكاره الى ايمانه بهذه القضية ،
فلم يخل مقال كتبه أو بحث درسه من تأثير
هذه النزعة ، لأنها شغلت معظم كتاباته في الربع
الثانى من هذا القرن .. فقد دعا الأدياء الى
التجديد ، وعدم السير في سبيل القدماء ،
والتمسك بالشخصية المصرية ؛ بمعنى أن يكون
لمصر ادبها وفكرها وفننها ، وأن تتضح في كل
الأعمال السمات الخاصة بالبيئة المصرية ،
والملامح المستقلة النابعة من الأرض المصرية ،
مادامت مصر قادرة على أن يكون لها فكرها وفننها
وادبها .. وأضحت سمة « الاستقلال الفكرى »
هى الطابع المميز لكتابات خيرى سعيد في كل
الصحف التى أسهم في تحريرها ، تشهد بذلك
مقالاته في « الشباب » و « الأمة » و « اللواء
المصرى » و « الفجر » و « الأخبار » و « كوكب
الشرق » و « الوادى » و « اليوم » و « الجديد »
و « النسر المصرى » و « السياسة الأسبوعية »
و « كل شيء » و « الحديث » و « الهلال » .

وقد دفعه حبه للاستقلال الفكرى الى أن

ينشئ « صحيفة « الفجر » بالذات ، حتى يتسع
المجال لإمائه لنشر دعوته وأفكاره (والفكرة التى
أنشأنا من أجلها هذه الجريدة فكرة بمعنى
الكلمة .. فكرة تعبر عن مرحلة واسعة من
مراحل التقدم الذهنى ، وخطوة قبل المثل
العالى .. اننا ننادى بالاستقلال الفكرى ونعتقد أن
الأوان قد آن لتحقيق هذا الاستقلال ..
وتفصح كتابته عن أنه مدفوع بمصرته الى تادبة
هذه الرسالة ، رسالة الدعوة الى الاستقلال
الفكرى المنشود ؛ فهو مظهر فكرة طبيعية ، وداع
من دعاء التجديد والنساء ، يريد لمصر أن تصبح
لها شخصيتها المستقلة المتميزة في كل شيء ...
وتقوم دعوته التجديدية الى « الاستقلال
الفكرى » على دعائم أساسية :

أولا : هدم كل قديم فاسد دون ما رحمة
ولا هوادة ، نظرا لقلبته على كثير من عقول
الكتاب والمفكرين ، لدرجة أصبحوا معها
مستعبدون لهذا القديم كلى ، يقلدونه ويحاكونه
ويسرون على نهجه .. « لم أجد كتابا واحدا
امتاز بمذهب خاص ، ولا بشخصية بارزة ..
اننا نقتل الأقدمين من كتاب العرب وشعرائهم ..
أن القديم يظل شعرنا ونثرنا ، وفي كتاباتنا

« مثلنا الأعلى إلا تكون عالة على أحد »

لا على القدماء ولا على المحدثين .. فسيان أن تصيف نفسك إلى القدماء من أجدادك أو تاصفها بالمعاصرين من الغرباء .. مثلنا الأعلى أن نطرح التقليد إلى الأبد .. فان شعورا بالكرامة والقوة وطموحا إلى التقدم السريع الثابت .. كل هذه تأتي علينا أن نهوى إلى ذلك القدرة ... إلى ذلك أنصاف الأناسي .. »

ثانياً : دراسة رواد الفكر العالي ، واتجاهاته المعاصرة ؛ والعكوف على الاستزادة من الآداب الغربية الحالية ، والبحث في آداب الأمم شرقية كانت أو غربية ؛ **فالثقافة لا وطن لها ، وما برحت الثقافات تتأثر بعضها ببعض بما يشبه عملية « التطعيم »** خصوصاً بعد تيسير طرق المواصلات وسائل التفاهم العديدة ، مما يجعل أمر اللقاء الفكري والاتصال الثقافي سهلاً ميسوراً ...

وكان خيرى سعيد يلح الحاحاً قويا ، ويؤكد على أهمية الاطلاع على ثقافات الأمم الأخرى ، قديمة وحديثة ومعاصرة ، لا لشيء إلا لنعرف كيف يفكر غيرنا من الشعوب ، وكيف يشعرون ، وكيف يلاحظون ، وكيف ينشئون من تفكيرهم ومشاعرهم وملاحظاتهم أعمالاً حية .. وهو في كل ذلك لا يفتأ ينظر إلى كل ما يحيط بنا من ظروف وملابسات ومقومات خاصة بالبيئة المصرية والطبيعة المصرية ، ليفهم حياتنا الفردية والاجتماعية والقومية .. فليس معنى اطلاعنا على الثقافات الأخرى إهمال ثقافتنا القومية ، أو ترديد أقوال مفكرى الغرب وأديانهم ، أو تقليد الأعمال الفنية الغربية تقليداً حرفياً لا تجديد فيه ، بل لنعرف إلى طبائع وأخلاقيات وآداب أمم تختلف عنا طبيعة ، وظروفاً ، وتاريخاً ، وفكراً ، واقتصاداً ، وأسلوب حياة ... فيقدر ما أكثر خيرى سعيد تقليدنا للقدماء من أدبائنا ومفكرينا ، بقدر ما حمل موله ليهدم تلك الطائفة من الذين يفكرون بمقول غيرهم ، فهم أشبه بالبيفاوات التي تردد أفكاراً وآراء لا تفهمها ولا تحسن ترويحها ..

« ننكر التفكير بمقول الغير .. وسواء

عسنا الذين يفكرون بمقول الغربيين والذين يفكرون بمقول الجاهلين أو المابئين ، فكلهم مقلد وكلهم بوق لا يحس الحياة .. »

فلا مدينة حيث يكون التقليد ، ولا مدينة أيضاً حيث تكون الأمة عالة على غيرها من الأمم ، كذلك لا مدينة مع الخنوع الفكري والضمعة الدهنية والخضوع العقلي ..

وما دمننا لا تقلد الغرب ، فلا يضربنا إذن أن نقرأ لبوإسبان وبازاك ودستوفسكى ، وبيرون وهوجو وبترارك ، ومولير وشكسبير وإبسن ، ولين وجورج براندز وماتيو أرنولد ، وسوبيت وكارليل ومونتاني ، وغيرهم وغيرهم في متباين الثقافات ، ومتنوع العلوم والفنون والآداب ، مثلنا في ذلك مثل الثقافة الروسية .. فقد بقيت روسيا بلا ثقافة حقيقية فترة طويلة من الزمن ، بل كانت جامعتها المانية صرفة ، حتى أنجبت بوشكين وجوجل اذ ذاك ولدت الثقافة الروسية ، وطلقت تصيف إلى التراث الانساني جديداً خالداً من القصص والمسرحيات والموسيقى والعلم والفلسفة والآداب والشعر .. ويرع فيهم الممثلون ، وارتقت « **بالولفا** » الروسية بالرقص إلى أن صار شعراً متحرركاً ، وإلى أن أصبح روايات من حركات منسقة متسقة .. واعترف العالم بروسيا أمة ذات ثقافة ، إلى جانب الاعتراف بها أمة ذات سيادة ... ولم يأنها ذلك بمحاكاة غيرها ، لكن من كونها كانت تصدر في القصص والمسرحيات ، وفي الفن والفكر والآداب ، عن نزعة مطبوعة بطابع الشخصية الروسية المستقلة ..

وهكذا راح خيرى سعيد ينهل من معين الثقافات العالية ، وواظب على نشر أبحاث متنوعة في فنون الأدب والفكر العالي ، بقصد تقديم نماذج من هذه الثقافات للكتاب والقراء المصريين على حد سواء .. وكذا للوقوف على آخر التطورات التي يصل إليها العقل البشري ، والتعرف عليها ، وفهم مراحلها والأدوار التي مرت بها .. وهنا نجده يغلن إلى حقيقة هامة جدا هي عدم الأخذ بالجديد على عواهنه ، وإنما يلزم تبين خصائصه ومميزاته وأهميته بالنسبة لنا ، فان أكثر الجديد - كما يقول - بحث للقديم في صورة ما .. (ولعل هذا هو السبب في التريث إزاء الجديد حتى ثبت أنه مبتكر حقاً .. وأمر هذا التثيت موكول لفئة مختارة من حفظة كثر الثقافة الانسانية .. »

ولخيرى سعيد مقالات كثيرة سمي فيها جهاداً إلى مد ثقافتنا بزاد وفر من الثقافات الأخرى ، من ذلك ماكتبه عن « توماس هاردى » و « روبرت برنز » و « شكسبير » و « السنخ » و « يلز » و « أناتول فرانس » و « إبنشتين » و « نيوتن » و « هنريك اسبن » و « بودلير » ، وترجم على صفحات « الأخبار » بحثاً للاستلا « جيلبرت نورود » عن أدب الاغريق ومرسهم .. والكثير مما لا سبيل إلى احصائه وجمعه ...

« يموت الأدب اذا انقطعت صلته بالحياة مهما كانت اشكاله وصوره .. فالقصة والرواية المسرحية والقصيدة والمقالة أو البحث النقدي .. كل هذه تعود جثثا هامدة وزمنا بالية مالم تنبض بالحياة ... »

وفي علاقة الفكر والفن والأدب بالمجتمع والحياة ، انتهى الى توثيق الصلة بين هذه الألوان من النشاط الانساني وبين الحياة الواقعية ، ومدى التأثير المتبادل بين الفن والحياة .. ودافع عن هذه الفكرة ، وتحمس لها ، ودعا اليها في كل كتاباته ، مما قد نبهنا دليلا على اعتباره واحدا من الذين حملوا لواء الدعوة الى « الواقعية » و « الالتزام » في ادبنا المصري الحديث .

وبطبيعة الحال فان سيطرة الرغبة في « الاستقلال الفكري » التام ، هي التي جعلته يتخذ هذا الموقف في الربط بين الفنون على اختلاف اجناسها والوانها ، وبين الحياة وما ينتظم فيها من نظم سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية ودينية وفنية وأدبية ، وهي التي تشكل في مجموعها « المناخ » أو « المحيط الثقافي » الذي لا يملك الاديب أو الفنان حياله الا الالتزام بتصويره والتعبير عنه ..

رابعا : ومن دعائم الدعوة الى « الاستقلال الفكري » لدى خيرى سعيد ، ان يكون النقد الهادف البناء وسيلة هامة من وسائل استقلالنا الفكري والثقافي ، فالتنقد ضرورى لتنشيط كل نهضة وتدعيمها ، والكشف عن خصائصها ، وابعاد ما يعتورها من شوائب ، وتنقيتها مما قد يعلق بها من دخيل أو غريب .

« احد مبادئنا التي نادينا بها ان النقد ضرورى للتقدم .. وان النقد عامل اساسى في بناء النهضة .. وان كل نهضة لا تظهر برهط من النقاد الافذاذ يقضى عليها في مهدها ... »

ولكن اى نقد واى نقاد ؟! يجب خيرى سعيد عن هذا السؤال بقوله : اما عن النقد فيجب ان يكون للنقد والبناء ، لا لارضاء شهوة أو لاصابة شهرة عن طريق المخالفة في الراى ليس غير . النقد الصادق البريء المتسامي . النقد الجاد الصادق العميق ... اما الناقد فيجب ان يكون صاحب حجي وضمر ، وذا علم وكفاية ، وبصورة متغافلة ، وعقل رحب بحيط حتى بالدقيق والتافه ، ويميز بين الجليل والحقر ، لا يضل عن القصد ، ولا يستهين عايه الامر الجلى ، ولا يعيبه عن ادراك حقيقة الاشياء ولا عن تقديرها .. وهو اولا وقبل كل شيء يجب ان يكون على وعى تام بما يدور حوله من

وليس من شك في ان جهوده في هذا الاتجاه قد اثمرت الى حد كبير ، وبخاصة فيما يتعلق بالنهضة الفنية والأدبية التي انضحت مساهماتها في الربع الثاني من هذا القرن . فكتاباته اسهمت اسهاما ايجابيا فعالا في خلق مدرسة قصصية مصرية في ادبنا الحديث ؛ وفي النقد المسرحي ، وفي الرقي بفن التمثيل والموسيقى والمسئمة ، وتحجيب الدعوة الى سفور المرأة وتأبيدها والوقوف الى جانبها في كل ماكان يكتب ..

ثالثا : ويرتبط بما سبق ، مادنا لن نحكي الاقدمين ، ولن نقلد الغربيين ، يصبح ضروريا بعدئذ ان نلتهم بالواقع - واقفنا نحن - والا نفصل عنه ، بحيث تبرز شخصيتنا المتفردة بعلامتها الخاصة وسماتها الواضحة .. وهنا يلعب الفكر والفن دورا رئيسيا ، يكون من شأنه ان يخلق « الشخصية المصرية » حتى لا يشعر أبناء هذه الأمة انهم يحيون حياة طفيلية في تفكيرها وفننا وأدبها ، وفي علومها ونظمها ومليسيها ، وحتى في نظام العائلة والعادات والتقاليد .. ويتبنى هذا عن طريق التعبير عن الحياة الواقعية الفعلية التي يعيشها الناس حقيقة لا خيالا ... فالأدب - في نظره - ليس الا صورة من الحياة ، ويجب ان ننقل اليه هذه الحياة دون زخرفة ولا « رتوش » .. والعمل الفني الجيد هو العمل الصادق في التعبير عن مشاعرنا وأحاسيسنا وخيلجاننا ، وهو العمل الذي يصور حياتنا بدقة كما هي ، وكما نود ان تكون ، كما انه ذلك العمل الذي يجزؤ على اظهار نقائصنا وعيوبنا .. اى انه يجب ان يكون فنا مصريا بحثنا محتفظا بكل مميزاته ..

والاديب كما يراه خيرى سعيد هو الذى يحثك بالواقع ، وينفعل به ، ويعيش فيه ، حتى يستطيع انتاج فن خالص صادق حي ، نقي في تصوير الحياة التي يحياها الناس بالفعل . بمعنى ان يكون الاديب جزءا من الحياة ، لا يقف على هامشها ، أو يصورها من برجه العاجي « يجب على الكاتب أو الشاعر ان يندمج في الحياة ، ويجب من نحسها وسعدها وآلامها وافراحها وخيرها وبشرها ثم يترك فكره وشعوره تنسج .. الأدب الحق لا يستفاد من الكتب ولا من المحاضرات ولا من الاحاديث وانما يستفاد من الحياة بموهبة أو مواهب خاصة تمتاز بأدراك الحياة من وراء مظاهرها الخادعة وتنفذ الى صميمها ومسكن أسرارها . فلنعالج الحياة قبل ان نمالغ الادب ... »

ويؤكد ذلك مرة أخرى بقوله :

أحداث لا في محيط بيئته فحسب ، بل أيضا في
البيئات الأخرى ، أي يكون مثقفا ماما بثقافات
الأمم الأخرى ..

ويخرج خيرى سعيد من دائرة النقاد من
كان عابثا في نقده ، مستهترا بالأعمال التي يقوم
بها الآخرون .. كذلك فإنه لا يعترف بالأدباء
الذين لا هم لهم إلا العناية لأنفسهم ، والتهوين
من شأن الآخرين بهدم كل ما ينتجوه .. وأمثال
هؤلاء لا يرحمهم قلم خيرى سعيد ، بل يعمل
دائما على تحطيم غرورهم وصلفهم ، وتوجيههم
الوجهة السليمة . وبطاليتهم في كتاباته بأن يتروكا
ادعاءاتهم وطفيليتهم ، ويلقوا بمعاول هدم
الكفاءات والعقريات جانباً ؛ ويدعوهم إلى
العمل المنتج ، والعكوف على البحث والتفكير ،
فلن تنفعهم إلا آثارهم ...

وقد نعجب اذ نلاحظ أن خيرى سعيد
يوقف جانباً كبيراً من كتاباته لتحطيم هياكل
أولئك المدعين ، وتناولهم بقسوة وعنف ، دون
أن يرمى بذلك إلا القضاء على الدعوات الكاذبة ،
يلقى الجحوى الأدبى والفكرى من الأعمال الزائفة
والرجال الزائفين . وكثيرا ما دارت خصومات
أدبية بينه وبين بعض أعلام الفكر والأدب في
النصف الأول من القرن . كذلك التي انقضت
بينه وبين «**الاسماعيل مظهر**» و«**الدكتور محمد حسين**
هيكل» ، و«**الدكتور أحمد صيف**» ، و«**الشيخ علي**
عبد الرزاق» .. ولم يسلم الأستاذ الدكتور طه
حسين من نقده اللاذع على مشرحة «**الفجر**»
١٩٢٥ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ثم بعد ذلك في
«**الأخبار**» ١٩٢٨ ...

وينسحب نقده العنيف على مقالاته
السياسية ، وبخاصة تلك التي وجهها لتفنيد
سياسة الوفد ، ووزاراته ، ورجاله .. فانقد
بمرارة سياسة مصطفى النحاس ، وهاجم الوفد
هجوماً قاسياً شديداً ، واتهمه بالجن والخذاع
والنفاق والدجل والتفریط في حقوق الوطن ..
وكثيرا ما كان يردد أن الوفد ورجاله أعوان
للإنجليز الذين هم خصومنا الأوائل ؛ وإذا كان
الوفديون يعملون باستمرار على مساعدة
الإنجليز ، وعلى مهادنتهم فانهم بذلك يصحون
اعداء حقيقيين للبلاد ، ولحقوق شعبها ومطالبهم ،
قبل أن يكونوا حجر عثرة في سبيل نيل الاستقلال
غير الناقص ..

وهناك مجموعة متتابعة من المقالات المنشورة
بجريدة «**الأخبار**» ، والتي بدأ ينشرها منذ
العدد ٢٤٤٢ في ٩ يوليو ١٩٢٨ وانتهى منها في
ديسمبر ١٩٢٩ ، كلها تؤيد وقوفه الصارم من

كل من تسول له نفسه خيانة وطنه أو التأمير
على الدستور ...

وخيرى سعيد في نقده الموجه لقادة الفكر
والفن والأدب والسياسة إنما يفيى البناء
لا الهدم ، فإن النقد لا يهدم - بالحق
أو بالباطل - إلا ما كتب له الموت وما يجب أن
يتلاشى ، والواقع بنفسه الذى يفيى الكمال
لا يخشى نقداً بل يرحب به ويدعو الناس إليه .

فبالنقد الهادف البناء ، وبالنظرة الكلية
الشمولية إلى حقائق حياتنا ، وبالارتباط الوثيق
بواقع مجتمعتنا ومشكلاتنا ، وبالاطلاع على معارف
وعلوم وفنون وآداب الدول المحيطة ، ثم بعدم
تقليد أى من الأقدمين أو المحدثين ، تتمتع الأمة
من إدرة شخصيتها المستقلة ، فكراً وفنياً
واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً .. وتبرز
المصريين في شتى فروع المعرفة ، وعكوفهم على
البحث المنتج ، وتوفيقهم إلى الابتكار ، هو الذى
يكفل لهم **استقلالهم الثقافى الذى بدونهم يفقد**
استقلالهم السياسى والاقتصادى لا قيمة له ؛
ذلك أن ثمة علاقة وطيدة بين الاستقلال السياسى
«**الاقتصادى من جهة**» ، وبين الاستقلال الثقافى
من جهة أخرى ..

هذا جانب من جوانب «**أحمد خيرى سعيد**»
المتعددة ، فلا أحد يستطيع أن ينكر إسهاماته
القوية في مجالات الفكر والفن والأدب ، فبيل
قيام الثورة القومية في ١٩١٩ حتى وضعت
الحرب العالمية الثانية أوزارها ..

ومفكر ثورى كهذا ؛ كتب في الفلسفة ،
والأدب ، والفن ، والنقد ، «**ألف القصة**» ، وأرخ
لحياة كثير من الأعلام ، ونشر دراسات في الطب ،
والتاريخ ، والاجتماع ، والمرأة .. اعتقد أنه في
حاجة إلى دراسة كاملة مستوعبة شاملة ؛
تتناول هذه الأنشطة جميعها .. بل أتى ادعو
إلى جمع مقالاته المتفرقة وضمها في كتاب
مستقل ، وتسميتها حسب الموضوعات ،
وترتيبها تبعاً لتواريخ نشرها ؛ وحينما تصدى

لعمل كهذا سيتأكد لنا الدور الهام الذى لعبه
«**أحمد خيرى سعيد**» في حياتنا الثقافية ، يذا
من ناحية ، ومن ناحية أخرى سنعرف أن آثاره
لا تقل روعة وجمالا عن آثار غيره ممن أعطيناهم
جل عنايتنا وأهميتنا . وما أكثر ما ترك لنا
خيرى سعيد . !

سيد حامد النساج



لقاء كل شهـر

أندريه موروا ترجمة صامته لفنان التراجم

يملبه طينا من مقتنيات حذاف
أحداث والإبقاء على أخرى .

فاذا أضفنا الى وظائف الذاكرة
مهمة فلسفة ما وقع في الماضي من
أحداث ، والإحاطة بها والانغاف
حولها للنظر اليها من جوانب أخرى ..
ومن ثم فهي تشيد ولهم ما يروق
لها فيما لا يجد من طوارق ، وبالتالي
يرد ولعل ما سبق من أحداث ..
في سبيل مواصلة استحداث شيء
جديد أو كشف دائم وبالتالي يصبح
من حقنا أن نتمسك النسيان لبعض
أحداث هذا الماضي الذي لابد من
تفكيره ، والذي لا يمكن استعادته
على حاله الأول- يومى أو بغيره .

اننا نتخرج احسانا من ذكر كل
ما نعرفه من سير بعض الأحياء ..
كيسلا بنالهم الذي من صراحتنا ،
وهناك اشياء نستحي من ذكرها
كقضى العلاقات الجنسية .. وليس
رؤسو إلا لفته في عدم استحيائه من
اعترافاته .. بل هم كثيرون هم
الذين يوجهون لأع اللوم والتأنيب
الريوسو على إباحية اعترافاته ..
فها بالكم اذا ما طرق الكاتب سيرة
ذاته !! لن تكون مسابقة الصديق

» عندما يشعر الإنسان بحاجة
ملحة تريد أن تطفو من أعماق نفسه ..
فان مرجع ذلك الى قلق يتأبها من
حادث ما .. في العيسلة .. واذا
استطاع أن يصفح عن هذا القلق
إزاده .. كانت كلماته المعبرة بصديق
إشارة لولد كاتب جديد » .

وكاتبنا الذي وحل .. ما أوقه قلق
لحادث من حياته ، يقدو ما انقل
بأحداث المباشرة الآخرين .. فوقف
عمره على الأفصحاح عن حيواتهم
وسيرها ، ونسى سيره الذاتية على
أمل أن ينقل بها الآخرون .

ويعد موروا أسباب عزوله من
كتابة سيرته .. فيجدها ترجع الى
نوعين من النسيان ، أحدهما طبيعى ،
والآخر متمعد .. إذ اننا ننسى عهود
طفولتنا ولا نذكر منها غير القليل ،
حتى هذا النثر اليسير نحاول
الأغضاء عنه أو إخفاؤه .. بحجة
انعدام قيمته .

ويؤكد موروا حقسه في نسيانه
المتعد ، ويكسب هذا الحق صفة
الشعرية الأدبية .. ففى سبيل ابتداء
عن لابد من السماح المجال لتعصر
الاختيار ، وهنا لابد أن تضعف لما



جعل من أسلوب موروا في هذه الكتابات علما على فن السيرة .. وما هو يعدد الأسلوب الذي اختاره بقوله « انه الطابع الذي استخدم فيه فنى ونظري الى الحياة .. ولا أضغ نصب عيني في اتخاذ هذا الأسلوب غير هدفين .. الرفاقة والسهولة في التعبير النثرى ، والأثر الواضح في العمل الفنى ذاته » .

وقد يبرز أسلوب موروا وملعبه الفنى في كتابه « آريل » الذى تناول فيه سيرة شلى .. فلى الرغم من اعتماده اعتمادا كليا على الرسائل والوثائق ، فانه يخيل للقارى بل يعتقد انها من نسج خيال موروا القصصى . صحيح ان من الجائز أن يكون في اختيار موروا لشخصية شلى الالية لقلبه سر اغشاء على سيره روعة البهاء القصصى .. لكن هذا ان يلب ادبنا الراحل مقدوره الفارقة على تقديم سيرة سليت لب قرائها كافة .. للدرجة أن بعضهم حار في تصديق كونها قصة أو تاريخ حياة .. فتملأ يدفينا معه الى تخيل شلى في مطلع حياته ، وتصور نقطة البداية التى انقل منها موقفه الجمالى .. حين يقول « اطلق شلى كتابه ، ونصعد على العشب الغلى الزدان بالورود ، وشرع يتسائل في بؤس الإنسان ، وتسللت هجمات أصوات قبية من بناء المدرسة خلفه .. لكنه قد امن النظرة الساخرة المصوبة اليه في جلسته ، فانخرط الفنى في بكاء حار ، وطلق يشد على يده بالأخرى وهو يقول .. القسم ان اكون عادلا حكيما ، القسم ان اكون حرا لو ملكت هذه القوى ، القسم الا افسدان اتانيا أو متجبرا ولا اسكت على شيء .. ها هي حياتي كلها .. انقروا لعبادة الجمال » .

فاختيار موروا لهذه الزاوية ، وترويده لها بالتفاصيل الرقيقة .. مثل افلاق الكتاب ، وتصدهد على عشب مزدان بالورود ، يجعلنا نتخيل انه قد اصلى ظهره للمدرسة وما تلقاه فيها من هجمات أو نظرات سخرية ولوم ، ثم يقول على لسانه صراحة .. فيبرز لنا رسالته في عزم شاب وامرار عنيد .

لكن منهج موروا القصصى في كتابة السيرة .. ان كان قد سهل عليه لبراعته في امتلاك الناحيتين ، فانه غير مأمون السهولة على من ينهجون نهجه بلا دربة أو مقدرة مثله .. بل ان الرغبة في انعام حبكة قصصية قد تلح في التفانى من صدق حادثة واردة أو التحقق من روائتها في هذه السيرة .. وهذا ما حدث لوروا نفسه في آريل هذه .. فزوجة شلى الاولى هاريت لم تنزل الى حياة الرذيلة ، ولم تمت فرقا في البحيرة لكن سياق الأحداث التى انتقاه موروا ، وبرزت من خلالها تسوة شلى على زوجته هاريت .. اضطره ان يمشى عينا من الحقيقة ، وجعلها - استجابة للسباق العام - خرجت تعيش وحدها ، ويدفها الصر الى الزلل ، وينزل بها الوحل الى البحيرة التى تفرق فيها .

كذلك الامر في تناوله لحياة جورج صائد الذى لدله حيا بها ، فقدم لنا كتابا من سيرتها بمنوان ليليا ، ولا يكتم موروا ولمه بها .. فيقول « قال بعض القراء .. اتنى جطت جورج صائد جذابة حقا .. وهذا غير صحيح ، لا دور لي في ذلك ، هي جذابة حقا ، هي لم يكن يجب بها موسيه وشويان فحسب ، بل اعجب بهما فلورى وبلاز وجرجيف ودوستوفسكى ، وكانت مهمتى ان اعكس صورتها كما رايتها مع كل هؤلاء » .

ونلمس من ذلك أن موروا يتخذ موقف الماظف مع كل من شلى وجورج صائد ، فلذا قلنا ان هذا ولو غالينا مع الغالبين وقلنا ان آريل أو سيرة حياة شلى تكاد ان تكون سيرة ذاتية لموروا نفسه .. وهذا هو سر بلوغه القمة الأدبية في كتابتها ، ولو استشهدنا بكلمة موروا نفسه القائلة « قد تكون السيرة تميرا ذاتيا من نسخة كتابها » .. قلنا ان نظره الى ادب السيرة واعتماده به هو تعبير عن موقفه من الادب مموما .. انه ادب العبارة الألفاظ أصحاب

الخالفى ، لذا فان موروا يؤيد جوه حين سعى سيره « الشعر والحقيقة » ايمانا منه بأن « حياة كل فرد انما هي مزيج من الحقيقة والخيال » .

فمن ذلك المزج اخطأ ادبنا الراحل منهجه في كتابة السيرة ، وأصبح النثرى لكتاباته في هذا المضمار .. ينفس في متعة الاندماج مع أحداث قصة محكمة الحبكة دقيقة الملامح .. الى درجة لا يكاد يفرق فيها بين السرد التاريخى لأحداث صاحب السيرة وبين الاضافات التى انتضتها الحبكة الفنية للقصة .

لكننا لا يصح أن يتطرق لدهننا أن موروا يعطى لنفسه الحق في اختلاق هذه الأحداث ونسبها الي من يكتب سيره ، وانما تتمثل براعته في انتقاء الشخصيات التى يبالغ سيرها .. فلا بد أن تكون حافلة بالأحداث والأعاصر ، حتى تعطى لادبنا القصة لاستخلاص أهمها واكثرها تسويقا والقاء بالانفراء على صاحبها . ومن ثم يتمكن موروا بمسدلته من تلوين الحقائق بن قصى شائق .. يجمع بين الحرارة والمطافة وبين الرسالة والأمانة ودقة التعبير .. الامر الذى

الأفكار الخلاقة .. بدليل أنه لم
يتم بشئ في الأدب قدر الاهتمام بالكتابة
عن شللي وصانده وفزارييلي وبيرون
وتشيكوف والدوس هيكلي ، حتى
كتابته عنهم لا تلزم بالنتج التاريخي ..
فلا يمس حياة كل منهم إلى مراحل ،
وإنما كل اهتمامهم بهم في كتابته هو
أرائز عبقرتهم والتمثل إلى سر
فردهم من خلال تحليل واثقتهم ،
لكنه - والحق يقال - كان يفضل
الانزاع على المعالاة .. حتى أنه في
معض الأحيان يرمي بالجسمود
الموصوي .. وهو نفسه يصنع كتاب
السير بمدم المعالاة فيقول « لا يجوز
للكاتب السيرة أن يسبق الزمن
فيذكر شاعرا بقوله مثلا .. ولد هذا
الشاعر الكبير .. لأنه لم يكن شاعرا
ولم يكن كبيرا يوم أن ولد » .

بل إنه يطالب كتاب السير بمدم
أفراد الشخصية الرئيسية وحدهما
بالأضواء ، وإنما لابد من بمد الحياة
في شخصيات السيرة الذاتية ،
وسايرهم لبطل السيرة نفسه في
حدود الواقع الذي كانوا عليه في
حياته .

ثم إنه لم يتناول هؤلاء في عرله
عن عصرهم .. أو كلفته من غلطات
الأجيال ، وإنما يتناولها متلاحمة
مع الناس .. فما هو يتناول حياة
تشيكوف بقوله « كان تشيكوف يمتنى
أن يصبح الحياء طبيعة لجميع البشر ،
وكانت هذه الرغبة عنده حقيقة
وثابتة ، مع أن حياته كانت قاسية ..
ذاق الفقر طويلا وعاش المرض على
الدوام ، ومع ذلك ما سمعه أحد
يشكو أو ينتحب .. فإذا ما أشفق
عليه أحدهم غير مجرى الحديث ،
وتكلم عن أشياء بسيطة في فكاهة
عذبة لا تخلو من رنة حزن » .

يصور موروا انعكاس صورة الناس

البسطاء في حياة تشيكوف
واستمداده منهم لأخلاقه وأبداعه -
واعتماده على أحاديثهم في أقاصيصه
ومسرحياته .. فهو في تصديه لشئ
محسوس بسيط يفتح أمامه على
الدوام آفاقا واسعة لتعمم الطبيعة
البشرية .. فيقدم لنا موروا
شخصية من شخصيات تشيكوف
الدكية المتملة في مسرحية الشعراء
الكتاب .. هي شخصية توسيتاج ..
ليخذه منها نموذجا يبلور فيه فكره
تشيكوف .. « هيا أضحك فلن يحدث
في مائتي عام ولا في ثلثمائة عام ، بل
خلال مليون عام سنبنى الحياة كما
هي ، لن تختلف في شئ فهي ثابتة
تتبع سننها الخاصة التي لا تتغير
أو على الأقل لن نعرفها أبدا ،
فالتطويع المهاجرة ، كالتركيز مثلا ،
تطير وتطير .. مهما تكن الأفكار التي
يجول في رؤوسها سامية كانت أم
وضيمة .. فلنأبى تواصل طيرنا دون أن
تدري هدفها أو طريقها .. والمصافير
تطير وستظل تطير مهما برز بينها من
فلاسفة فلتتفلسف على هواها ما دامت
تطير » .. بل إن موروا أثر أن يحتضن
في أخريات حياته الكتاب الجدد ،
ويتلقف الرواديين منهم بالصقل
والعون ، وهو يرسم طريق الإبداع
والإجادة أمامهم ، فينشرط لولوج
هذا الطريق توافر سلاحيين .. أولهما
إجادة استعمال اللغة .. بانقضاء
اللفظ الدقيق في عبارة سهلة مألوفة
للائم الموضوع المكتوب فيه ، وثانيهما
متابعة ما أبدعه المجيدون من السلف
واستيعابه لا من تيمية واسترناق
بل عن شخصية ذواقة تدرك حدود
استقلالها .

ولا يكتفى موروا بإبداء هذا
النصح العام لناشئة الأدباء ، بل
ينمى معهم في استكناه الجمال في
كتابة الأدب ، أو معرفة سر الصناعة ..
فيتنتج معهم في حذب وعطف خطوات

عملية تماما في إنتاج عمل أدبي ..
فهو يكاد أن يقول للأدباء الشباب التي
تخامره فكرة موضوع ما يقول له
لا تردد أو تتراحمي .. فيدفعه دفعا
بقوله له .. « إذا ما تم لك اختيار
الموضوع لا بد لك من القفز في الكتاب
تماما كما تقفز في المساء ، أما إذا
استمرت في اختبار حرارة المساء
بطرف أصبعك فلن تعلم السباحة
على الإطلاق » .. فنلمس من ذلك
مدى صدقه وأخلاصه للشباب من
الأدباء ، والحاحه في دفعهم إلى
الإبداع .. فلسان حاله فيقول بلغة
الشرق .. إذا عزمت فتوكل على الله .

ثم يواصل كشف سر الصنعة ،
فيقول إن من المستحسن أن يشرع
الأديب الصنعة الأولى من مؤلفه
الحديث .. إذ أنه فيها يتحصن
طريقه ، ويسر فيه ببطء وبغير فن ،
ولا غشوة ليسا مطلقا للتراث
الذي .. أما صفحة الضم .. فلا بد
أن تكون منسجمة مع الموضوع ..
وهذه بالتالي تخضع لموهبة الأديب
وذوقه لأنها لا تخضع لأحكام مطلقة ..
وهنا تظهر عظمة الكاتب وأصالته ..
ولا يفوته أن يقدم لشباب الأدباء
تلميحا لهذا الكاتب العظيم .. فيقول
أنه « هو الذي يقدر القيم كل
التقدير ، فيبرك رسالته الأساسية ..
ألا وهي أن يرفع الحياة إلى كرامه
الفكر ، وذلك بأن يشكل الحياة على
صورة من الصور .. فإن هو تجاهل
حقيقة هذه الرسالة يصبح أشبه
بالهوان الكافر في تشدقه باللفظ ،
أما إذا واصل أدامها الحق .. أسعد
الناس فضلا عن أسعاد نفسه ، فيعين
على تشكيل العالم .. بإبراز صور
الناس أمام أنفسهم بصديق وتوجيه
سعيد .. وهنا يحدث الصدى العميق
للعصر الذي يعيش فيه » .

جمال بلوران

لندن الراقص ..
لندن الضباب .. !

وسابرا مايلز وفرونكا ديونان لوكازي
وميلاني هامشير ... واشترك مع
انطونيوني في الحضور أدوارد بوند
والأوركسترا في هذا الفيلم للفرقة
الحيوانات والدبكور في هذا الفيلم
طبيعي سواء في المناظر الداخلية
أو الخارجية .

وهذا الفيلم هو أول فيلم يفرجه
انطونيوني بعيدا عن بلده إيطاليا وهو
أول فيلم له ناطق باللغة الإنجليزية .
وقد اختار انطونيوني لندن لأنه أراد
للمناظر الخارجية سببا لندن الرمادية
ولأن لندن تقدم نموذجا فريدا لهذه
المنسابة الفرنسية في لحظة
احتضارها .. لندن التي تزدهم
بالمصورين والخافس وشباب الجيل
الغائب ووقصات الروك والجرم
والماراجوانا (العشيش) .. لندن
التقاليد والتقاليع والشذوذ .. لندن
المظاهر والتظاهر والتفاق والرياء ..
لندن الموضة وفتيات المايكنا ومجلات
الأزياء .. واختار أيضا الشخصية
الرئيسية في هذا الفيلم وهو الممثل
المرحى ديفيد همنجز ليقيم بدوره
المصور التوتوغرافي الذي تدور حول
أحداث هذا الفيلم التجريدي .
اختاره لأنه يعمل وجها طلقيا بلا ملاح

يعرض هذا الفيلم الآن تحت
اسم « الفيلسوف » وعنوان الفيلم
الإنجليزي يعنى التكبير .. أى تكبير
الصورة حتى يبدو فيها التفاصيل
الدقيقة التي لا تراها العين
الجردة في الأصل قبل عملية التكبير ..
فيكون تكبير يهدف إلى الكشف عن
أعمق الصورة .

هذا الفيلم من إخراج ميشيلا نجلو
انطونيوني الذي قدم لنا قبل هذا
الفيلم أفلام « الليل » و « القفارة »
و « الصوف » و « الصحراء »
والحمراء » .

حاز فيلم « أعمق الصورة » على
الجائزة الأولى في مهرجان كان عام
١٩٦٧ كما حصل المخرج الإيطالي
انطونيوني على جائزة الفضة الذهبية .
وهذا الفيلم من قصة جيوليو
كور تزارو وقد اشترك مع انطونيوني
في السيناريو تونيونو جيرو وهو من
مصور كارلو دي بالما الذي قدم لنا
فيلم « الصحراء الحمراء » والموسيقى
للناتان هربي هانكوك أما التمثيل فقد
قام به ديفيد همنجز وهو ممثل مسرحي
والمنلة المبكرة فانسلا ديجريف
التي تعتبر جايوي السبستينانت

أنطونيوني في أعماق الصورة



ونحن نذكر عندما نرى هذا المصور
الفتوغرافي في حماسه لتصوير الواقع
اللندني بكل كائنه وظواهره هذا
المصور الآخر زبوتراف الذي تمكن
بمهارته وحماسة الفن أن يقدم
لنا مأساة مقتل كينسلي في دالاس .

ويستعمل أنطونيو اللون لتقديم
أحداث الفيلم بطريقة موضوعية مثلما
فعل في « الصحراء الحمراء » ففي
البداية نرى ألوانا محايدة .. ألوانا
باردة معدنية تلمسها في ديكور
الاستديو بألوانه الرمادية و البيضاء
والسوداء .. وكان هذا الاستديو
يقدم لنا عالم توماس الداخلي ..
عالم من فراغ ووحدة وعزلة وكأنه
راهب في صحراء .. ويعيش توماس
كشاهد لهذه الحضارة التي تحضره ..
شاهد صامت يرى ويسجل في
لابيالة .. وكأنه جراح يقوم بعمله
بلا عواطف وبدون انفعال ..

ولكن يبدأ اللون يخرج من هذا
الحياة البارد كما يبدأ توماس يخرج
من سلبية وعزله وهذا عندما يدخل
لون جديد هو اللون الأخضر .. في
حديقة عامة من حدائق لندن .. وفي
هذه الحديقة يرى على البعد ماشين
ياخذ في حماس ونشاط في التقاط
صور لهما .. يعود الى البيت ..
الى الاستديو .. وعندما يكرر هذه
الصور يكشف أن هذا اللون الأخضر
الجميل الهادي وهذا الموقف الرامى
الذي صوره في جو هذا اللون الأخضر
يخفي في أعماقه جريمة قتل .. وهنا
يستيقظ توماس من سباته الوجودي
ويبدأ في تكوين موقف ووجهة نظر
ويلبس هذا الواقع الحي الذي يحيط
به .. وفي هذه اللحظة يبلغ التصعيد
اللونى قمته .. ويقوم اللون بعبور
الدراج ويبدو الإيقاع النمطي ..
وكان الفيلم لوحة تجريدية كبيرة تقدم
لنا قطعا في الحضارة الغربية الغابرة
بكل متاعها وكائنها وبكل مظاهر
تدهورها وانحلالها ..

ويبدأ الواقع البعيد يظهر ويتضح
ويتكشف لمن توماس في نفس الوقت
الذي يتصاعد فيه الفيلم نحو اللون
الأخضر .. وفي هذه اللحظات التي
يمش فيها توماس داخل الاستديو
وهو يكرر الصور مرة بعد مرة ..
وعندما يتكشف جريمة القتل في مست
بليغ ونصل تنسبا الى السيميا
الخالصة .. ويستحيل الفيلم الى



جريمة في أعمال الصورة

قصد ومن وعي أن يقدم دراسة للعين
بكل امكانياتها وامتداداتها الفنية
والتكيفية والانسانية .. العين التي
تنظر فترى تشكك فتسيطر .. ومن
له عينان للنظر فلينظر .

واختار في شجاعة نادرة أن يقدم
لنا في فيلمه هذا الفراغ الكهلي الذي
يمتد داخل أنسان العصر الحديث ..
وبالدرجة الأولى داخل أنسان الحضارة
المرعبة التي تحضر .. وكذلك هذه
التشبيه التي تلون سلوك ووجود
هذا الإنسان . وهذا الموت الذي
يرحب على روح هذه الحضارة وعلى
قلها وعلى عقلها وعلى مظاهرها فيما
وراء عين الإنسان وعين الكاميرا . وكأنه
يخطو خطوة جديدة في طريق الرؤية
السينمائية .

وفي هذا الفيلم يتابع أنطونيو
ابحصاله وتجاريه على اللون والتي
بدأها في فيلم « الصحراء الحمراء »
مع الفنان القدير كارلو دي پالا .

وبدون تعبير .. ولا نحد في هذا الوجه
الا هذه الميول المفتوحة التي تلتهم
الواقع المرئي التهاما .. انه يقدم
لنا الإنسان - العين .. الإنسان
الذي تشتت أحاسيسه وتنمو
انفعالاته عندما تصطدم عينه بصورة
من صور هذا الواقع الخارجى ..
وهو يقدم في هذه الشخصية متعبر
الأغرب .. هذا المتعبر الذي ألح
عليه برضا في مسرحه اللحظى ..
وهو يقدم في هذه الشخصية متعبر
السلبية واللابيالة وكل عناصر كائنات
العصر التليفزيوني والعصر الفوتوغرافي .
ولقد قدم لنا فرنسوا تريغو في فيلمه
الرائع « ٥١ » فنهزمت صورة دقيقة
عميقة لهذه الكائنات التليفزيونية ..

واختار أنطونيو هذه القصة لأنها
تدور حول حياة مصور فوتوغرافي ..
ورغم أن السيميا قد قدمت لنا أفلاما
من حياة العلماء والأدباء والفنانين ،
لكنها لم تفكر يوما أن تقدم أقرب
الغنائم الى عالم السيميا وهو
المصور الفوتوغرافي . وكأنه يريد عن

فيلم للظلة الانسانية .. للمين
التي تنظر وترى وتكشف ..

والجنس في هذا الفيلم يفقد كل
حرارته وكل انسانيته .. ويستحيل
الجنس الى علاقة باردة لا لون لها
ولا طعم .. وفي هذا الجو البارد
جنسيا عاطفيا وانسانيا لا ندعش
ونحن نرى باتريشيا ترمش جسما
لتوماس مقابل الحصول على الفيلم
الذي يسجل جريمتها .. ولا ندعش
ونحن نشاهد هذا المنظر المابت
لهاتين اللتان الصغيرتين في استديو
توماس .. نحن امام جيل فاضل
متسود على كل القوانين وعلى كل
الواصلات الاجتماعية والاخلاقية وعلى
نفسه وعلى كل شيء .. هذا الجيل
الذي يلقي بسلوكه انه يعيش لحظة
غروب حضارة ويعان في ذات الوقت
من فجر حضارة جديدة .. حضارة
الانسان .. حضارة الحرية والعدل
والسلام ..

وبعد اللون الأخضر تنتقل الى لون
جديد .. هذا اللون الذي يميل الى
الاصفران وهو لون السحر
والطرس .. وذلك عندما يدخل
توماس الحجر السوداء .. وهنا
تتابع توماس وهو يقوم بتكثير الصور
التي اخذها للناشقين في الحديقة ..
ونحن نكتشف مع توماس ان وراء
هذا اللون الأخضر وخلف هذا القناع
العاطفي تكمن في اماكن الصورة جريمة
قتل .. ونذكر هنا قصة الدكتور
جيكال والمستر هايد .. وما اقرب
كلمة هايد هنا من هذا الشيء الخفي
الذي لم تمكن من رؤيته الا بعد
النفاذ الى اماكن الصورة من طريق
الكبير والكشف .. هذا الانسان
الوحش الذي يخفي وراء الظاهر
الائق المذهب الوديع للانسان
الغريبي .. او لهذه الحضارة الغربية ،
الاستعمارية وفي هذه اللقطات من
السيتا الخالصة .. يقول لنا
انطونيوني بالصورة وباللون كل
الحقيقة .. حقيقة حياتنا لحظة
عالمنا وحقيقة هذه الحضارة التي
نعيش أشد لحظاتها غرابة ووحشية ..
وهي لحظة احتضارها ..

ويبقى توماس وحيدا مع اكتشافه
الروع .. ومع جريمة القتل .. وحيدا
بلا مدني ولا وديق .. هاش وحيدا
في عالم الجرم والمظالم قبل لحظة
الوعي والكشف .. وهو يعيش الآن
وحيدا في عزلة باردة بمسد لحظة

اكتشاف الحقيقة .. وكأنسا امام
جريمة صوفية .. وهنا ولأول مرة
منذ بداية الفيلم ترسم على وجهه
توماس الطغلي أول مظاهر الانفعال
والتعبير .. ويأخذ الشك يحيط به
من كل جانب وتأخذ الافكار والأحاجي
تترامح امامه .. وكأنه يقف أمام
أبي العول ..

ويبدأ الفيلم بجملته من الطبة
يلبسون ملابس المهرجين وينتهي الفيلم
بهؤلاء المهرجين وهم يلعبون في ملعب
تنس بكرة وهمية لا وجود لها ..
وأخذ توماس يراقبهم في تنليم
الصامت .. ولكن يحدث أن تقع هذه
الكرة الوهمية بالقرب منه .. يلتفت
اليه اللاميون ويسألونه بالحركة ان
يلتقط الكرة ويلقيها اليهم .. وبعد
تردد يجري توماس الى حيث وقعت
الكرة الوهمية وينتهي ويلتقطها
ويلقيها اليهم .. واستأنف اللاعبين
لمبتهم .. وأطلق توماس وحيدا في
هذا اللون الأخضر المبسط .. وأخذ
يصغر ويصغر حتى اختفى في اماكن
الصورة ..

كان توماس يريد أن يقدم كتابا
مصورا من لثمن .. وأراد أن يخدم
كتابه هذا بنهاية غنائية عاطفية فذهب
الى الحديقة حيث وجد الماشقين



وجه إنجلترا القبيح

ولكنه بعد أن عاد الى الاستديو رأى
أن هذه النهاية تخفي وراءها جريمة
قتل ..

وأراد توماس أن يحكي قصته
بالصور وكان يعتقد أنه بذلك هسدا
الواقع ما دام يملك هينا ثري وكاميرا
تسجل ما يراه .. ولكنه بعد أن
اختفت الصور التي أخضعها في
الحديقة وبعد أن اختفت الجثة التي
سبق أن رآها في الحديقة .. وبعد
أن شاهد اللاميين يلعبون بككرة
وهمية غير مرئية بدأ يفقد ثقته في
سيطرته التي كان يحسها تجاه
الطبيعة والواقع كان توماس
يعتقد أنه مرتبط كل الارتباطات
بهذا الواقع عن طريق الكاميرا ..
ولكنه بعد أن فقد أيمانه بهذا
الواقع فقدس في نفس الوقت كل
ارتباط وكل علاقة وحدث الطلاق
بينه وبين هذا الواقع ..

والواقع أن العلاقات بكل اشكالها
والوحدات وحياتها علاقات مابرة ..
علاقات بلا ماني وبلا مستقبل ..
تبدأ وتنتهي في نفس اللحظة ..
وليس لهذه العلاقات مع الأشياء
او مع الكائنات أدنى أثر لو تأثر
على مجرى أحداث الفيلم او على
شعور الانسان وتفكيره وسلوكه ..
فالقائه هنا لقائه عابر هابت ..
لا علاقة .. ولا حب .. ولا مواطن
من أي نوع .. ولا تعلق بأي شيء ..
يدخل توماس في معركة ليحصل على
جزء من آلة جينس .. ويخرج
وينظر الى هذا الذي حصل عليه
بعد جهد وجهاد .. ويلقى به في
عرض الطريق .. لا شيء مقدس ..
الكل باطل .. باطل الأبطال وفيه
الريح .. هذه الصرخة التي اطلقتها
الجامعة تردد في أيقاع متقطع على
طول امتداد هسدا الفيلم الذي
يدعونا الى أن نواجه أنفسنا وواقعنا
في مراحة ووضوح وبلا زيف او دياه
او نفاق ..

وهذا التيار المتقطع للأحداث
وهذا التصيد اللوني لايقاع هسدا
الفيلم .. كل هذا يدور انطونيوني
مع مؤلفي الرواية الجديدة في تيار
فني واحد ..

توفيق حنا



وهي «زيارة السيدة العجوز» وهي سنة ١٩٥٦ ، التي كتبتها مسرحية لا تغل عنها أهمية هي «علماء الطبيعة» التي كتبها دورينمات سنة ١٩٦٢ ثم مسرحية أخرى كتبها سنة ١٩٦٦ وهي «الشهاب» .. وقد ولد فريدريش دورينمات في ١٩٢١ بمقاطعة كونو لفينجن بالقرب من مدينة برن بسويسرا .. ولا يزال يشهد عصرنا وينفعل بأحداثه ويدلي بأرائه في قضايا هذا العصر .

وأما **فايس** فقد قدم مسرحيتين فقط حتى الآن هما «مارسا ساد» ، التي كتبها سنة ١٩٦٥ ، و «التحقيق» التي كتبها في العام الماضي .. ولم ينته فايس بعد من مسرحيتين أعلن عنهما .. الأولى من الحرب الوحشية في فيتنام والثانية من حرب التحرير في أنجولا .. وبيترفايس كاتب ملتزم ولد بألمانيا عام ١٩١٧ ولكنه هاجر إلى السويد وظل بها ٢٧ عاما عاد بعدها إلى ألمانيا .. والجدير بالذكر أن بيترفايس هو الكاتب الألماني الوحيد الذي أصدر بياناً يندد فيه بالمدونين الاسرائيليين على الدول العربية ويهم الاستعمار العالمي بمساندة إسرائيل !

على الرغم من أن سويسرا بلد يلتزم بالجهاد السياسي تجاه العالم أجمع ويسمى في الوقت نفسه وبإيجابية حقيقية من أجل السلام ، فإن سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية قد شهدت انحصارا فكريا هائلا يصل إلى حد الثورة سواء من جانب الأدباء أم من جانب الفنانين .. ولكنه مع ذلك انحصار أو لورة من أجل السلام .

ففي أعقاب الحرب العالمية مباشرة وفي سنة ١٩٤٦ على وجه التحديد ظهر في سماء الأدب فطيان سويسريان يكتبان بالألمانية هما **فريغويش دورينمات** و**ماكس فريش** .. وبعد أن أسماهما كما أسهم **برنولد بريخت** في إلقاء أدب اللغة الألمانية أو الأدب المكتوب بالألمانية انضم إليهما الكاتب الألماني الأصل **بيترفايس** واستطاع الثلاثة مما أن يجتازوا الحدود الألمانية إلى حيث يوجد الإنسان ..

أما دورينمات فقد قدم مسرحية «مكتوب» سنة ١٩٤٦ ، ومسرحية «الأمي» سنة ١٩٤٧ ومسرحية رومولوس العظيم سنة ١٩٤٩ ومسرحية «زواج السيد **ميسيني**» سنة ١٩٥٢ .. وكتب أهم مسرحياته

ولكن **ماكس فريش** ولد بمدينة
زيوريخ في 1٥ من مايو عام ١٩١١ أي
بعد **بريخت** بثلاثة عشر عاما وقيل
فايس بستة أعوام وقبل **دورينجات**
بشرة أعوام ..

درس **ماكس فريش** آداب اللغة
الألمانية ثم احترف الصحافة وعمل
مراسلا في البلقان وتركيا
وتيكوسلوفاكيا والمجر واليونان
وإيطاليا .. وتحول فجأة من الصحافة
إلى الهندسة وأصبح مهندسا معماريا
ناجعا .. ويذكر هنا أن **دورينجات**
كان مهندسا هو الآخر .. ولكن فريش
عاد إلى الكتابة أدبيا يكتب المقالات
والقصص والمسرحيات التي حققت
له شهرة واسعة في البلاد الناطقة
بالألمانية .. وسرعان ما التفت إليه
الأنظار وأطبقت شهرته الأفاق بسبب
ترجمة انتاجه إلى الكثير من لغات
العالم ..

وقد قدم فريش مسرحية « **سور
الصين** » سنة ١٩٤٦ ، وهي السنة
نفسها التي قدم فيها **دورينجات**
مسرحيته الأولى « **مكتوب** » .. ثم
قدم فريش مسرحية « **انتهت الحرب** »
سنة ١٩٤٨ ومسرحية « **أودولاند** »
سنة ١٩٥١ ومسرحية « **دون جوان** »
سنة ١٩٥٢ ومسرحيتي « **السيد
الطيب** » و « **العراق** » سنة ١٩٥٨
ومسرحية « **أندورا** » سنة ١٩٦١
وأخيرا مسرحية « **الغاس** » ..
أما انتاجه الروائي فينحصر في



ف . دورينجات

دوايتين هما « **لست أنا** » و « **ليكن
أسمى فلانا** » ..

ورواية « **ليكن أسمى فلانا** »
هي موضوع هذا الحديث باعتبارها
الحديث الأدبي الهام الذي دخل
الصحافة الأدبية العالمية طوال السنين
الماضية واختلف حولها النقاد كما لم
يختلفوا من قبل على أي عمل آخر
لهذا الكاتب العظيم .

ولكن قبل أن نتناول هذه الرواية
الهامة يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة
على مسرحيتين اللتين لهما دلالتهما
بالنسبة لانتاج ماكس فريش بصفة
عامة وبالنسبة لهذه الرواية بوجه
خاص .

المسرحية الأولى من حيث الزمن
والأهمية هي « **سور الصين** » التي
كتبها فريش سنة ١٩٤٦ وترجمها إلى
الفرنسية الكاتب المسرحي الشهير
أرتور آدموف .. وتلاحظ أن تاريخ
كتابة المسرحية يبعد ما بين صين
اليسود وصين ما قبل الحروب
العالمية الثانية بعرف النظر من الفترة
التاريخية التي اختارها المؤلف
ليصحب فيها أفكاره وهي عام ٢١٦
قبل الميلاد ..

والمسرحية تصبغ للإمبراطور
« **يانج تي** » الذي يقر ببناء سور
عظيم حول إمبراطوريته حتى لا يتمكن
البربر أو شعوب العالم الأخرى من
أن يضر على بلاده أو تزجج الحكم
المستتب في هذه البلاد .. ويظهر
للإمبراطور أعداء كثيرين يقفون عليهم
واحدا بعد الآخر إلى أن يصل إلى
آخر أعدائه .. وبهذه المناسبة يقيم
الإمبراطور حفلا كبيرا يحضره شعوب
التاريخ : نابليون ، كليوباترا ،
روميو وجوليت ، قليب ملك
أسيانيا ، دون جوان ، كريستوف
كولومبس .. ويقف إنسان العصر
الحديث يأخذ أقوال هؤلاء جميعا ..
هؤلاء الذين يضعون على وجوههم
أقنعة التاريخ ومن بينهم الإمبراطور
نفسه .. وعندما يحاكمهم إنسان
العصر الحديث ويحاول أن يصدر
عليهم حكما ، يواجهون إليه الاتهام
الأكبر ويدينونه بالجرمة الكبرى :
اختراع القنبلة الذرية التي تهدد أمن
العالم وسلام الإنسان !

وهكذا تنطلق المسرحية من نفس
المنطلق الذي انطلقت منه مسرحية
« **معركة لوكولوس** » لبريخت ..

قالبيل يفسر من قالب تمثاله البروتوني ليقتف بين يدى الشعب في حضور اعلام التاريخ الذين يواجمون ماضيهم .. وكان المانى ينفذ الطريق للحاضر ليس فقط من خلال ما حدث ولكن ايضا من خلال ما يحدث ..

غير ان فريش يختلف مع بريخت .. يختلف معه لانه يجعل زمن الحدث : هذا المساء ، ويجعل مكان الحدث : ضميرنا .. ثم يوكل مهمة الدفاع لانسان اليوم او للمفكر بنوع خاص .. ولكنه يمود ليتسائل : « هل يمكن للمفكر ان يكون هو صوت الشعب ، هذا الصوت الصامت ابدا ؟ » .

وقد اجاب فريش بنفسه على سؤاله ، في مذكراته التى كتبها سنة ١٩٦٦ ، وهى نفس السنة التى كتب فيها المسرحية ، اجاب يقول : « دورى ان اسأل وليس دورى ان اجيب » .

اما مسرحية فريش الاخرى وتوابعها « العراقي » او « مشغول النيران » فتتناول الجانب الساذج في الانسان .. ذلك الجانب الذى يصل أحيانا الى حد الجنون وأحيانا يصل الى حد العبقرية ..

ان أكثر اللقطات ساذجة في تاريخ الانسان هي تلك اللحظة التى سلق فيها هتلى عندما وعده بالسلام ، ورفض ان يشك في نواياه على الرغم من الظواهر التى كانت تشير الى استعداده للحرب وتؤكد اتجاهه الى اشغال النار .

والمرحبة تصور رجلا يخشى على بيته من الحريق ولكنه لا يهتم باتخاذ الاجراءات اللازمة لوقاية بيته من الحريق ولا يسمح لغيره بان يقوم من باتخاذ هذه الاجراءات .. انه يكتفى بالشخصية دون ان يهتم بالتأمين ولا بالضمان . ولكن النتيجة ان تندلع النيران ويشتب الحريق ويحترق البيت هو وغيره من البيوت بنفس الطريقة ولنفس الاسباب .

والذى يخلص اليه فريش من هذه المسرحية هو ان الناس يخشون الحرب ولكنهم يهئون الفرصة لتشيورها في اى لحظة .. وبدلا من ان ينزعوا اسلحتنا ضمانا لعدم اندلاعها يريدون من كمية السلاح ويتبنون في اخراج اقتك انواعه .. ثم يقولون انهم ينصتون من أجل السلام .

والسؤال الذى يلقيه ماكس فريش هنا هو هل يمكن للسلاح ان يكون وسيلة لمنع نشوب الحرب ، وهل يبقى الخوف من الحرب لكى يسود السلام !! .

هذه هي الارضية الفكرية التى يقيم عليها ماكس فريش روايته والتى يطلق عليها عدة اسماء منها : « ليكن اسمي فلانا » و « ليكن اسمي جانتنيان »

وأخيرا يسميها « صحراء القراية »

اما الرواية فتحتكى قصة رجل أراد ان يكون أكثر من انسان واحد وان يعيش أكثر من حياة واحدة وان يدخل في أكثر من اطار اجتماعي واحد حتى يكشف عن المجتمع او يحصل المجتمع بتكشيف امامه .. ومعنى هذا ان الانسان لكى يعرف مجتمعه ويحدد جهاته الاصلية لابد له من ان يكون انسانا آخر .. ولكن عندما يصبح الانسان انسانا آخر تصبح المشكلة هي كيف يردد الى نفسه ويعود الى ذاته ! .

والانسان الذى يصبح انسانا آخر هو رجل يقضى ليلته مع اصدقائه ، ثم يتركهم ويقود سيارته مائلا وحده الى بيته .. وفي طريق العودة يشر عليه ميتا داخل السيارة .

ويعتقد الجميع انه هو الذى اختار ان يموت ، وان يموت بهذه الطريقة .. ويعرف اصدقاء المليئة الماخصية بالصادات ، فينقسمون في تسميته بعضهم يقول ان اسمه « اندولان » ويقول البعض الآخر ان اسمه « جانتنيان » .

وتتوالى الاحداث بعد ذلك .. تتوالى على مستويات متعددة وخطوط متفرقة .. فأحيانا يطلق على البطل احد هذين الاسمين « اندولان » و « جانتنيان » ، وأحيانا أخرى يطلق عليه اسم « السيد » وأحيانا أخيرة يسمى « هو » ..

اما اندولان فهو اسم ادب واستاذ جامعي دعى لانتساء سلسلة من المحاضرات في جامعة هارفارد .. وفي الجامعة التى يمارس اسمها « ليلا » متزوجة من رجل اسمه سفوبودا ، فوقع في غرامها وانشغل بها ..

واما جانتنيان فهو رجل شرير متزوج من « ليلا » ، زوجة سفوبودا ، التى تعمل ممثلة .. ولكنها تخون جانتنيان مع اندولان الذى وقع في غرامها ووقعت هي الاخرى في غرامه ..

واما « السيد » فهو سفوبودا نفسه .. بينما « هو » هو من يجمع بين كل هذه الشخصيات المختلفة في شخص واحد .

وهكذا يلتقى ماكس فريش ، السوبرى الاصل الاالى اللغة ، مع كتاب الرواية الجديدة في فرنسا وعلى راسهم آلان روبى - جرييه .. فريش مثل روبى - جرييه لا يخاطب غير المفكرين والمثقفين الذين قروا جويس وكافكا وبروست وسيلر وسليو ولكنهم ملوا اصنامهم التى اصبحت في حكم الاعمال الكلاسيكية او أصبحت كلاسكية بالفعل .. تتكلم عن انفصالات عصر مضى ومشكلات غير مشكلاتعصرنا الحاضر .. ذلك العصر الذى اصبح البيت طابعه الخاص واللامعقول هو نسيمه المميز .

والانسان ، فريش وروبى - جرييه ، يمثلان الموجة الجديدة في الرواية ، والتى تسير في نفس الخط الذى تسير فيه الرواية الجديدة في السبعينات .. فانيلم الجديد لم يمد يقدم أحداثا مغرطة او حتى مفككة .. والحركة أصبحت تتمثل في التكاثر نفسها ، فلا شيء يحدث غير حركة الكاميرا ولا علاقات نشأ بغير حركة الكاميرا ، سواء العلاقات القائمة بين الاشياء ام بين الناس ام بين الاشياء والناس معا .

ونعود الى « صحراء القراية » او « فصلان القراية » فنجد ان الرواية ، حتى الرواية ، لها متناويز كثيرة ومختلفة كما ذكرنا .. ونجد ان عنوان الرواية ، حتى عنوان الرواية ، له ابعادا كثيرة ومختلفة .. ولذلك يصبح طبيعيا ان نجد للعمل نفسه تفسيرات كثيرة ومختلفة .

ثم نعود الى البطل فنجد انه قد عاش تجربة يحاول ان يبحث لها عن قصة ، فلابد للتجربة من قصة .. وعندما يفشل في العثور على قصة تجربته يفرق في حلم يعيشه ويتقنع نفسه بان هذا الحلم هو الحقيقة .. ولا يغفل الامر بعد ذلك من لدلائل في القصة والتجربة او في قصة التجربة ، فهو يتخيل ان شخصا آخر

أو أكثر من شخص آخر قد عاشوا حلمه وتجربته وقصة تجربته ..

ويتحول أندريان هذا إلى شخصيات كثيرة تعيش جميعها قصة حب واحدة بطلتها امرأة واحدة هي « ليلا » .. ولا يهم بعد ذلك أن كانت تعمل ممثلة أو مهندسة ، كونتيبة كانت أو امرأة مادية لا تفعل شيئا على الإطلاق .

يقول أندريان : « أن ما أفضله في الواقع ليس إلا تجارب من أجل الوصول إلى « أنا » حقيقية » .

ولا يجرؤ أندريان على أن يقول « هذا العالم » وإنما يكتفى بأن يقول « انكاس هذا العالم » .. ويعني بذلك أن ما يراه الإنسان من انكاس للعالم وليس العالم نفسه .. هذا الانكاس يختلف من إنسان إلى آخر ، ولذلك يختلف « البطل » باختلاف رؤية « ليلا » له ، فهي تراه تراه أندريان وتراه أخرى تراه جانتينيان وتراه أخيرة تراه سفوبودا ..

إن جانتينيان ، الذي ظل يمثل دور الأعمى لمدة سنوات ، أمام زوجته وأمام أصدقائه وأمام الناس جميعا ، يكشف عن حقيقته في النهاية عندما يقول : « كنت أمثل دور الأعمى لأعطي الناس مزيدا من الحرية فيقعون في مزيد من الكذب والرياء وذلك يتسرى لي أن أعرف كل إنسان على حقيقته » .

ويصبح جانتينيان هو بمثابة الصورة الخلقى لأندريان .. ويحدث التداخل

بين أندريان ، بكل شخصياته المختلفة ، وبين جانتينيان ، بشخصيته المزدوجة ، ليولد شخص جديد يعمل هذا الاسم المركب من اسميهما معا وهو « أنجتيان »

على أن هذا التداخل وذلك الزواج ليس في الحقيقة إلا تعبير عن الرفض .. الرفض بشكله الفيزيقي والميتافيزيقي .. ورفض الواقع أكثر منه رفض للاحتكاك بالواقع .. وتكون النتيجة الطبيعية لهذه الحياة الراقصة المرفوضة ، القتل والقتول ..

ونسأل بمسد ذلك : بأي مقياس وعلى أي أساس يبحث البطل عن النجاة ؟ أن صح أنه يبحث عن شيء !!

ويبحث أندريان نفسه قائلا : « أن النجاة يتوقف على أفعالي التي تصغر عنى .. أما « لا أفعالي » فلا أحد يعرف عنها شيئا » .

وعندما نجتمع « أفعاله » و « لا أفعاله » في هذه الرواية فإن أحداث الرواية يمكن أن تتسلسل على النحو التالي :

التقى أندريان بأمرأة في ظروف تلك التي التقى فيها بزوجته سفوبودا .. أحب هذه المرأة أو كان بإمكانه أن يحبها .. ثم تغيب بعد ذلك كل ما كان يمكن أن يحدث .. كان يستطيع أن يرى « ليلا » مرة أخرى وكان باستطاعته أن يهجر

زوجها من أجله .. كان يستطيع أن يعيش معها قصة سفوبودا نفسه أو أن يعيش معها بدلا منه .. ولما كان جانتينيان غريبا لا يرى ، أو هكذا كان ينبغي ، فقد اتخذت « ليلا » منه كأم لا سرورها .. منحتة

تفتها وأحبته أكثر مما أحبته غيره .. وذهبت في تجربته معه أكثر مما ذهبت مع غيره .. (ويجب ملاحظة أن جانتينيان هو أندريان نفسه عندما كان يتخفى !) ولما كان أندريان لا يبحث عن النجاة بقدر ما كان يبحث عن الحقيقة أصبح جانتينيان هو الشخص الفضل لدى « ليلا » .. ولكن « ليلا » تقع في الخطيئة مرتين ، مرة عندما تكون سفوبودا مع جانتينيان ومرة عندما تكون جانتينيان مع أندريان .. أما أندريان ، وهو الشخصية الحقيقية الوحيدة في الرواية كلها ، فيموت داخل سيارته وسط الصحراء بعد سهرة صاخبة مع مجموعة من الأصدقاء !

وهكذا تحمل موجة الرواية الجديدة « صحراء الرأيا » للكتاب السوري الطليعي ماكس فريش ، بعد أن بلغت ذروتها في فرنسا على يد آلان روب - جرييه وبمسد أن بدأها ناثالي ساروت وأطلق عليها ساروت لأول مرة تسمية « الأرواية » أو « ضد الرواية » ، تماما كما أطلق النقاد على مسرح الميت أو اللامعقول تسمية « اللامعقول » أو « ضد المسرح »

فتحي العشري

العدد الفئاد ٣٢٠٠

عدد خاص عن :

برتراند راسل
فيلسوف السلام

دراسة وافية عن حياة شيخ الفلاسفة المعاصرين وآثاره في الفلسفة والمنطق ، في السياسة والأخلاق ، في التربية وعلم النفس ، في الأدب وفلسفة التاريخ .

يشترك في تحرير هذا العدد الصفوة الممتازة من الكتاب والنقاد واساتذة الجامعات .



البلاد العربية على استقلالها بينما انخفضت نسبة الرواد نتيجة لجلاء المحتل الأجنبي .
« أن نسبة المتفرجين العرب تنمو بشكل دائم في كل بلد ينسأل استقلاله » .

هذا وقد وضعت منظمة اليونسكو كحد أدنى لكل مائة نسمة مقعدان في السينما و ١٠ نسخ من الصحف اليومية و ٥ أجهزة راديو كما وضعت كحد أدنى أيضا ٧٠ قاعة سينما لكل مليون نسمة .

وبالتياس الى هذه النسب المالية نجد أن البلاد العربية لم تحقق غير ٣٥٪ فقط والاستثناء الوحيد هنا هو الجمهورية العربية المتحدة التي بلغت صالات العرض فيها ٣٥٠ مساحة تحتوي على ٣٣٠ ألف مقعد .. أي أنها تحقق أكثر من ٥٠٪ من النسب المحددة وهي ٦٠٠ ألف مقعد .. أما عدد التذاكر المبيعة بالفعل فقدرت بلغ ٢٥ مليوناً وكان المفروض أن يساع ٧٢ مليون تذكرة

من مركز التنسيق العربي للسينما والليفزيون بيروت صدر كتاب بعنوان «السينما في البلدان العربية» تحت إشراف الناقد السينمائي المشهور جورج سادول بتكليف من هيئة اليونسكو المالية .

يقول سادول في مقدمته القصيرة : « هذه المكتشفات » هي أول محاولة من نوعها لرسم لوحة شاملة من أوضاع السينما في العالم العربي ، فإذا كانت هذه الدراسات والبيانات لم تستوعب الموضوع من كل جوانبه فهي قادرة على أن تشكل وثيقة من شأنها توضيح أهمية تطور السينما وعلاج هذا النقص في مختلف بلدان العالم العربي » .

ويستشهد سادول في مقال له بعنوان « جغرافية السينما والعالم العربي » بالأحصائية التي أعدتها كل من إيثيل مونكو ورومانو كاليزي عن « كثافة الشاشنة » أي من الأفلام وصالات العرض والمقاعد .. فالباحثان يكشفان بالدليل الإحصائي أن نسبة استيراد الأفلام قد زادت بعد حصول

ما يشكل عائقا في حركة تبادل الألام
بين الدول العربية .

ويطالعنا المخرج العظيم **جسلا**
الشرقاوي بمقال عن « **تاريخ السينما**
في الجمهورية العربية المتحدة »
فتعرف من مقاله أن السينما دخلت
مصر لأول مرة سنة ١٨٩٦ عند عرض
فيلم أجنبي مما أدى إلى انشغال
(٥) مساللات للعرض وذلك في سنة
١٩٠٨ .. ونعرف منه أيضا أن أول
مشاهد التقطت لأرض مصر كانت
بكاميرا أجنبية وكان ذلك في سنة
١٩١٢ أما أول فيلم مصري فقد صور
في عام ١٩٢٠ بعد عودة محمد بيومي
من ألمانيا حاملا معه الآلات السينمائية
التي قدم بها فيلما صامتا .. هذا
الفيلم الصامت قام بطولته أمين
عطا الله أكبر ممثل كوميدى في ذلك
الوقت .. وكان اسم الفيلم
« **الباشكاتب** » قد استمر عرضه
٣٠ دقيقة وحقق نجاحا شجع عليه
تقديم فيلم آخر هو « **البحر بيضك** »
ليه .. وعنوان الفيلم مستمد من
أغنية شعبية كانت رائجة في ذلك
الحين .. كما عرفنا من مقال جلال
الشرقاوي أن أول فيلم مصري ناطق
هو فيلم « **أنشودة الفؤاد** » الذي
اشترك فيه توكريا أحمد مطربا وجورج
أبيض ودولت أبيض ممثلين والكاتب
الكبير عباس العقاد مؤلفا للأغاني
أو القصائد .

وتلتقى بمقال **لحسن عبد الوهاب**
عن « **خيال الظل والسينما** » فتعرف
على حقيقة تاريخية عامة وهي أن
الشرق عامة ومصر بصفة خاصة كان
لها فضل السبق في عرض صيغ
الخيال .. فقد عرف المصريون القدامى
خيال الظل منذ ٥ آلاف سنة .. بل
وعرفوه ناطقنا تصحبه الموسيقى
والأغاني الشعبية ، بينما ولدت
السينما بعد ذلك صامتة .

ويقول حسن عبد الوهاب أن خيال
الظل انتقل إلى باريس سنة ١٨٨٦
ثم انتشر بعد ذلك في أنحاء العالم
إلى أن اكتشفت السينما مع مطلع
القرن العشرين .. وهو يدعو وزارة
الثقافة إلى جمع ما تخلف من ألعاب
وروايات خيال الظل حتى يكون نواة
لتحقيق شامل من السينما يبين تطور
مراحلها المختلفة .

وبعد هذه المقالات الأربع الأساسية
التي يقسمها كتاب « **السينما في**
البلدان العربية » نطالع مقالات كثيرة



وأما عدد الألام المنتجة محليا فقد
بلغ في السنوات المشر الأخيرة ٥١٠
فيلما بمعدل ٥١ فيلما سنويا وهي
نسبة تفوق ما تنتجه البرازيل
والأرجنتين وأن كانت تقل بنسبة
٢٥٪ عما تنتجه بريطانيا ، مع ملاحظة
أن عدد سكان بريطانيا أكبر من عدد
سكان الجمهورية العربية المتحدة .

وبعد مقال جورج سادول يتكلم
جاك بيرك المشرق الفرنسي الصديق
عن « **مشكلة اللغة في الألام العربية** »
فيؤكد ضرورة البحث عن « **لغة ثالثة** »
في السينما استكمالا لمحاولة توفيق
الحكيم في البحث عن لغة ثالثة في
المرح .. ولكن اللغة التي يتنادى
بها جاك بيرك ليست اللغة الفصحى
التي لا يفهمها عامة الناس ولا هي
اللغة العامية التي لا تفهمها كافة
الشعوب العربية ، إنما هي لغة
وسط بين هاتين اللغتين .. هي لغة
التخاطب العادي ، وعند جاك بيرك
أن اختلاف اللهجات بين الدول
العربية إلى جانب عدم وجود لغة
عامة تلتص هذه الاختلافات هو

سريما بفضل الاسطوانات والاذاعة ..
ولما وجدت فيهم السينما العربية
كسبا سريما لهما اعتمدت بالافلام
الغنائية أكثر من اهتمامها بالافلام
الدرامية .. وهذه الظاهرة لا تزال
تحكم الفيلم العربي حتى الآن على
الرغم من نجاح الفيلم الدرامي الذي
لا يخله أي غش أو تطريب ..

ولعل التكوين الاجتماعي لانتان
العالم العربي له دخل كبير في تفضيل
الفيلم الغنائي فهو مستمع قبل أن
يكون مشاهدا وهو متعلق للأساطير
و « الحوادث » والسحر قبل أن
يكون قارئا أو مطلعا .. لذلك صادف
الفيلم القائم على الاستماع هواء ،
وخلال الأرواح الثلاثين الماضية
استطاع **محمد عبد الوهاب** أن يخرج
بالموسيقى العربية من نطاق التخت
الخائف الى مجال الأوركسترا الرحيب
وأن يخرج بالمشاهدين من الموال الربيع
الى الألفية المتطورة فقد أدخل الإيقاع
الأوربي السريع والأنغام المرحبة
الرقيقة كما استخدم آلات موسيقية
جديدة تؤدي هذه الألحان المستعارة .

وأما عن تاريخ السينما في البلدان
العربية فيحدثنا **صلاح ذهني** من
السينما السورية ، وسوريا حرفت
السينما بعد أن تم اختراعها بمصرين
عام ، ففي خلال الحرب العالمية الأولى
أخذت دور العرض الجديدة تقدم
أفلام الألمان ، حلفاء الأتراك الذين
حكموا سوريا في ذلك الحين ..
وما أن انتصر الطرفاء على الألمان
والأتراك وبدأ الانتداب الفرنسي على
البلاد حتى أخذت دور العرض تقدم
الأفلام الأميركية والفرنسية وكانت
جميعها أفلاما صامتة ..

وجاء عام ١٩٢٨ ليسجل بداية
الانتساج المحلي فقد تكونت شركة
(جرمون فيلم) كلها من الشباب
الطليحي المتحمس وأنشأت أول فيلم
سوري بعنوان « **التمم البرية** » من
إخراج **أيوب بدرى** .. وحقق الفيلم
نجاحا شجع **اسماعيل كزوز** ،
المهندس الزراعي الذي درس السينما
في النمسا ، على إخراج الفيلم
السوري النحاسي « **تحت سماء
دمشق** » .

وكان المسام هو عام ١٩٣٢ حين
هب رياح مائبة قادمة من الشرق
والغرب ممسا ، هزت « **سسماء**

أخرى لا تقل عنها أهمية .. وتلور
حول : السينما والثقافة العربية ..
تاريخ السينما في البلدان العربية ..
العلاقة بين السينما والتلفزيون ..
توزيع الأفلام واستهلاكها .. وأخيرا
مستقبل السينما العربية ...

أما عن السينما والثقافة العربية
فيحدثنا **سامي عبد الحميد** ، من
العراق ، في مقال له بعنوان « **السينما
والمرح** » فيقول أن الذين أسهموا
في بناء صناعة السينما في العالم
العربي هم **وداد المرح الأواثل** ..
كما أن السينما اعتمدت في بداية
عندها على المسرحيات العربية ..
والدليل على ذلك مسرحيات **شوقي**
وأعما « **مجنون ليلى** » ومسرحيات
يوسف وهبي وأشبهها « **أولاد
الغوات** » ومسرحيات **نجيب الريحاني**
وإبراهيم « **سلامة في خير** » ..

ويدعو سامي عبد الحميد الى
إعادة انتساج الفنان الساحر **نجيب
الريحاني** بأسلوب السينما الجديد ،
ذلك الأسلوب الذي سيجد في أعمال
الريحاني مادة خصبة ترتفع في
مستواها على الكثير من المشاهدين
التي لا تزال السينما العربية
تنقلها الى اليوم .

كما يطالب بإعادة انتساج **نجيب
الريحاني** يطالب كذلك **بأعسداد
مسرحيات** لكبار كتاب المسرح العربي
من أمثال **أحمد شوقي** و**عزير أبالة**
و**توفيق الحكيم** .

وفي مقال آخر بعنوان « **دور
الموسيقى في الفيلم العربي** » يحدثنا
صلاح هز الدين من ج م ، فيسجل
بالغفر والتقدير للموسيقى والثناء
أشراكها في أول فيلم مصري وهو
« **انتسودة الواد** » الذي عرض في
في موسم ١٩٣١ - ١٩٣٢ وفازت
ببطولته وإداء أغانيه الفنانة **نادوة**
فكانت أول مطربة تدخل عالم
السينما .. وفي الموسم التالي ظهر
محمد عبد الوهاب في فيلم « **الوردة
البيضاء** » .. ثم ما لبثت أم **كلثوم**
أن انضمت الى ركب الفيلم الغنائي
فاشاركت في موسم ١٩٣٥ - ١٩٣٦
بفيلمها الكبير « **وداد** » كما اشتركت
منيرة **الهدية** في فيلم « **المنصورة** » ..

واستطاع الأرملة الكبير في دنيا
الموسيقى والطرب أن يحققوا نجاحا



لويانا الذي صوره في الغرب سنة ١٩٤٩
فيلم « **عرس الزمالة** » وهو الفيلم
الذي قال منه **جان كوكو** « لقد حقق
فريق فني في الغرب نجاحا رائعا ومن
لويانا ينظره الشاب أن يكشف
الصحراء دون أن تحس به ، تلك
الصحراء الشبيهة ببحر مخيف من
الرمال الشاحبة تتناثر في أرجائها
واحات وجنات أشبه ما تكون
بالمراقية » .

وعسور **البر لاوميس** في تونس وفي
نفس العام فيلم « **البحار الصغير ييم** »
الذي وضع حواراه الشاعر الفرنسي
جاء بريليس وقال عنه الناقد
السينمائي **جورج باتي** : « لقد حقق
هذا الفيلم البسيط والمضمنا نجاحا
لا بأس به » .

وصور **جاء بولايه** في تونس أيضا
فيلم « **جها** » وهو روع فيلم أنتجته
الشركات الأجنبية في شمال إفريقيا
حتى اليوم .. ولقد فاز هذا الفيلم
بجائزة مهرجان كان لعام ١٩٥٢ ..
والجدير بالذكر أن الشاعر اللبناني
جورج شحادة هو الذي وضع
سيناريو هذا الفيلم كما قام الممثل
المصري **عمر الشريف** بدور البطولة .

أما التزعة الثانية في تاريخ السينما
المغربية فتتركز في أيدي الفنانين
الكسوفيين الذين دخلوا عالم الفن
السابع من أوسع أبوابه بعد أن
تلقوا دراسات متخصصة في مختلف
المعول الغربية .. ففي سنة ١٩٢٤
أصدر أول سينمائي مغربي وهو
معروف التونسي أول فيلم مطلي وهو
« **فتاة قرطاجنة** » .. وفي سنة ١٩٥٤
صور **محمد فوفسي** فيلما آخر لم
يتمه **عمر خليفة** بتصوير فيلم ثالث
وذلك في سنة ١٩٦٠ ..

وأخيرا نطالع مقالا لـ **لوسيان خوري**
من السينما اللبنانية التي ينقسم
تاريخها إلى قسمين أولهما يبدأ
بسنة ١٩٢٩ عندما أقدم أحد البوادر
البيرويين وهو **جوردانيو بيمولي**
على إخراج فيلم صامت بعنوان
« **ضاحرات الياس ميرة** » .. لم
يعرض في قاعات السينما نظرا
لأدحامها بالأفلام الأجنبية الناطقة
واكتفى بعرضه في بيته بين جمهور
من الأصاقله ..

أما أول سينمائي لبناني متخصص
فهو **جورج كوستا** الذي أولده شركة
« **شعار فيلم** » إلى باريس للدراسة
التصوير في ستوديوهات « **بلي** » ..
وكانت هيرا جورج اللبنانية الولد

اللبنانية الأصل قد أنشأت هذه الشركة
في بيروت عام ١٩٢٢ .. وبفلسل
حله الشركة تم تحقيق أول فيلم
عربي في بلد عربي وهو الفيلم الناطق
باللغة العربية والترجم إلى الفرنسية
« **تحت آثار بطليح** » ذلك أن كل
الأفلام العربية والمصرية بصفة خاصة
كان يتم تصويرها في فرنسا حتى ذلك
الحين .

وبدا القسم الثاني في تاريخ
السينما اللبنانية بسنة ١٩٥٢ عندما
أخرج **جورج فاني** بالاشتراك مع أول
ستوديو لبناني وهو ستوديو
« **الاذ** » فيلم « **صدايق الصغر** »
الذي فشل نتيجة لانعدامه على
اللغة العربية الفصحى .. وأقدم
جورج فاني على محاولة أخرى لتبنت
نفس الفشل الذي لقيته المحاولة
الأولى وكانت هذه المحاولة الثانية هي
فيلم « **فلان وجسد** » .

وفي سنة ١٩٥٧ ظهر في عالم
السينما اللبنانية مخرج لفت إليه
الأنظار في مهرجان كان عندما عرض
فيلمه الأول « **إلى أين** » هذا المخرج
هو **جورج نصر** ..

أما الاسم الثالث الهام في تاريخ
السينما اللبنانية فهو **ميشيل**
فهرن الذي أخرج أفضل فيلم لبناني
حتى اليوم وهو « **الزخوة** »
الصحراء .. هذا إذا استبعدنا فيلم
« **بياع الخوام** » الذي أخرجه الفنان
يوسف شاهين عام ١٩٦٥ والذي نال
تقدير مهرجان السينما الدولي
ببيروت وأولع إلى مرتبة روائع
الانتاج العالمي .

وإلى جانب هذه القللات التي
اشترك في كتابتها لفيث من رجال
السينما في مصر ولبنان وسوريا
وتونس والمغرب والأردن والكويت
بالإضافة إلى فرنسا وإيطاليا ..
نطالع توصيات الرواد المستديرة
السينما العربية التي أقيمت خلال
السنوات ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٩٦٥
وتوصيات لدولة السينما بالاسكندرية
سنة ١٩٦٤ .. وتوصيات جامعة
الدول العربية .. وكذلك نطالع
أحاديثا كاملة من الأفلام في البلاد
العربية ..

أما كتاب « **السينما في البلدان**
العربية » مرجع هام لكل دافس
أو متفقد يريد أن يعرف الكثير من
هذا الفن السابع .

سحر محمود

دمشق .. للأفلام الغربية الناطقة
غزت السوق وأول فيلم مصري ناطق
باللغة العربية ، وهو « **أشودة**
الغداة » أطلت عنه دور المارش ..
وصمت الشباب الحماس طوال
خمس سنوات بعد فشل فيلمهم
الثاني .. ولكنهم عادوا فلقموا فيلما
ثالثا هو « **نداء الواجب** » .. ولكن
الأفلام الناطقة الغربية والعربية لم
تدع للفيلم الصامت مجالا للنجاح .

وأطبق صمت جديد دام عشر سنوات
إلى أن قامت محاولات فردية مشترة
على يد **زكريا الشهبندر** وأحمد **عرفان**
وأخيرا **زهدي الشوا** الذي قدم في
سنة ١٩٦١ فيلم « **الوادي الأخضر** »
الذي حقق نجاحا وكان بداية الطريق
الناجح أمام الفيلم السوري .

وبعدئنا **الطاهر الشريف** ، من
تونس ، من السينما في شمال إفريقيا
خسلاف الفترة ما بين عام ١٩١٩
وعام ١٩٦٢ فبدأت في السينما دخلت
تونس لأول مرة سنة ١٩١٩ من طريق
فرقة أجنبية مقيمة أنتجت فيلم
« **السادة الخمسة المليون** » ..
ودخلت السينما الجزائر بفيلم فرنسي
« **لجان دوار** » « **البلد** » ..

ولقد ظلت تتناثر السينما المغربية
تزعزعت الأولى تجاربه وتقدم بها
شركات أجنبية لا يفتي غير الربح ..
ولستعين بمخرجين عالميين من أمثال
جاء بيكر الذي أخرج فيلم « **طلي باما** »
وهشكوه الذي أخرج فيلم « **الرجل**
الذي يعرف كثيرا » وريتشارد بروكز
الذي أخرج فيلم « **معجزة في تونس** »
ولوبان الذي أخسرج فيلم « **لبي**
بغداد » .. على أن هذه التزعة لم
تدم آملا فنيية قام بها مخرجون
أجانب أيضا .. من أبرزهم ألفويه

وإذا أخذنا قصصها المتصلة بهذا الموضوع رأينا خطوات سيرة المساعدة نحو التعبير الأكبر من أزمته تلك . ففي مجموعته الأولى أشياء صغيرة مثلاً لا تكاد تجد قصة واحدة تعبر عن احساسها الفنى بهذا الموضوع ثم تضم المجموعات بعد ذلك عدداً يتزايد في الموضوع حتى تصل في مجموعته الأخيرة « **الإنسان والساعة** » الى ذروة التعبير الحى .. من احساسها في قصتها الرائعة التى صلت بها مجموعته الأخيرة .. وهى قصة « **لأنه يحبهم** » ..

ولا تصور قصة « **لأنه يحبهم** » الشجاعة الفردية البهلاء للمحاربين الغافلين بأنفسهم في أوار المعليات الفردية أو الانتحارية ، ولا فوق أصحاب الاقناعات لبسرات يرتقلهم . ولكنها تقدم — على حد تعبير الأدبية الأردنية — **شعيرة سعيد فوهجي** — شريحة نابضة من اللل الذى يتجرمه الاجشون في مخيمات وكالة الفوت .. اللل الذى توشى به الوكالة سطح كل رفيف تقلمه لهم .. اللل الذى يزرع تراكمه المحقق وهو يستجوب بطل القصة حول حادث استلاب صديقه وصفى لأموال الوكالة : « في مثل ظروفكم يا صاحبي ، لا يندى المرء في أى لحظة يمكن أن يصبح لصاً أو مجرماً أو نذلأ أو بغيأ » فالتحديات المستمرة التى يقدمها الواقع اللل ما تلبث أن تدفع بالإنسان — دون أن يدري — في واحد من هذه السراييب .. والقصة تحكى من :

فيأض الحاج الذى شرب المساء حتى أدوى .. المزارع الطيب وقد اقتطع من أرضه .. لم ماتت زوجته التى نحر أبوه خمسة خراف حين زوجه أياها . ثم ماتت نتيجة أهمل وشياع وقلوب متحجرة أمام خضم البؤساء من المهاجرين . والبشى ابنة البطل المكالح الذى دفع حيسانه وقوداً للنكية واكتلت ابنته الوقود من شرفها .. ذلك لأنه كما تقول البشى بمرارة علقمية — « لم يكن لنا بسوء ، ولما ماتت امي في هجرتنا ، لم يبق أملنى غير هذا الطريق » فالأنواء الجائنة لا تكفى بالكلمات وذكريات البطولة .

والوعد أبو سليم « الذى يدفع من شرفه وشرف قومه ، لمن خيسته الواسعة وكميات الإعاشة الضائعة » التى يحصل عليها مقابل مهله

« في شهر أغسطس الماضى .. خلاا الموت الى القصاصة الفلسطينية « **سيرة عزام** » .. وأبرت وكالات الأنباء من ليسكان تقول أن الأدبية الشابة قد أغضبت عينها .. وتوقف قلبها .. وماتت . لم تقل وكالات الأنباء أكثر من انها ماتت .. قتلتها سيراتها وهى تقودها الى الأردن .. وسكت قلبها في الطريق وهى تنوى مشاهدة آثار المدوان الاسرائيلي .. تستكمل كتابة روايتها الجديدة « **سيناء بلا حدود** » .

في مؤتمر الادباء العرب الخامس الذى عقد في بغداد في فبراير عام ١٩٦٥ وقفت الأدبية الفلسطينية الشابة « **سيرة عزام** » تدافع عن وجهة نظرها في الأدب المعاصر وقصوده من تصوير النكية بكل إبداعها .. وقالت :

« **ان فترة صمت طويلة ولقتهها الألفصوة العربية حيال المسألة الفلسطينية** » وأضافت قائلة :

« **الا أن اغتصام الألفصوة بالصمت ما لث أن تكرر بتدريجيا بعدها انداحت جزئيات المسألة في أعماق القصص العربي . وبمهدا بلور الزمن الذى استغرقته فترة الصمت تلك ابعاد المسألة ووضع ملامحها . فبدأت الألفصوة في تناول الوضع الراهن للمسألة . وفي تصوير حالة الفسيع والجوع الى الوطن وفقدان أسس الوجود والحرية .. »**

ولست أدري أكان هذا الرأى الذى أبدته سيرة نتيجة دراسة مستقصية قامت بها أم هو نزوع الى ما يجيب ان يكون ، ولكنى أوقن انها انما كانت — دون أن تدري — **تعبر عن أزمته** الفنية الخاصة . أصفوت « **سيرة عزام** » أربع مجموعات هى أشياء صغيرة ، والظلل الكبير ، وقصص أخرى ، والإنسان والساعة ولها رواية شاء القدر الا تفسح لها سيرة نهاية حوادثها بعشوان سيناء بلا حدود ، وكل هذا الإنتاج ظهر لها في السنوات العشرة الأخيرة ، والقارىء لقصصها يرى بوضوح أن سيرة عزام كانت تعاني أزمة الفنان في الحاج بعض الموضوعات على رأسها تعبر عنها مرة بهذه الحوادث وأخرى بغيرها وكأنها إبعاد الموضوع تفرض عليها نفسها في كل مرة بعمق جديد أو زاوية جديدة .. ومن أهم هذه الموضوعات مأساتها الكبرى **قضية اللطين** .

الدليل « فالحمد الأدنى من الخير الذي
تصفحه الوكالة للأجنيين هو الذي
يقف بهم على حدود التمرد والثورة
دون أن يدفع بهم الى انونها ، لذلك
كان بطل القصة يطعم النار طعامهم ..
يحرق مضائق الوكالة .. » يترك النار
أن تاكل كل هذا الطعام : لول ودقيق
وتمر وزبيب ، ولبمسة وقودها
اللذ « .. فالوضع الراهن للمأساة
محمل بكميات هائلة من هذا اللذ ، من أن
ولا بد للأجيرة من الثورة عليه ، من أن
يتمرد في داخله اليأس .

وفي قصة « فلسطين » لسميرة
عزام. نجد الأدبية تصور شياعا آخر
لفلسطين . شياعا ترمز اليه
« بالهوية » - البطاقة الشخصية -
تصور كيف دفع بطل القصة كتب
سنوات وعرق أعوام حياته رشوة
ليحصل على الجنسية اللبنانية من

جاسوسا على قومه لدى الوكالة ..
كل هؤلاء ليسوا أسوأ من غيرهم ..
لقد حاولوا أن يتخلدوا لانفسهم هوية
- وكان المثار في الطريق وسرايب
النضيا - ما تميزهم من ذلك القطيع
الذي يبيع نصفه الدم ، والذي
لم يعد أكثر من احصاءات في القوائم
تضخم بالواليد أو تنقص بالوفيات ..
ذلك القطيع الذي شلت فيه القدرة
على أن يرفض شيئا .

وكل ما يريده بطل القصة هو أن
يفجر امكانيات الرفض في أعماق
ذلك القطيع .. ورفض هذا الواقع
والتمرد عليه .. اغتيال إيمانه
الماسوية ، أن كل ما يريده البطل
في هذه القصة هو أن يهب قومه
لحظة جوع مضاعفة ، أن يعلمهم التمرد
على الرغيف اللذيل .. « اعطكم
أن تجموعوا ليمرد فيكم اليأس ..
تذكروا ، تذكروا على الرغيف

بعد السلام اننى اذا عشت عاما آخر
فسألى اليها زاحفة على قدمي واذا
عاجلتني النية رحمة الله فلي أموت
الا بصريتين حرة بلسدي وحرة
ماوى . وقبلة على خدما .

وليس مأساة النكبة هي معين
سيرة الوحيد ولا هي معينها الذي
كان يستأثر بآثار قصصها .. انها
في قصصها متنوعة الموضوعات الى حد
عجيب ولكن المأساة كانت تطل من
بعض القصص الاخرى فتوحى لها
تجارب تنم على الحزن والتعبد
والأسى فمباريات مثل « ان اى شيء
لا يفلح في ان يكون ذا معنى الا من
خلال علاقة ما » تشرم القاريه بأن
اللائحة صورة من صور القاسم
القاسم الذي يسانيه اصحاب الارض
السلبية .

وفي قصة « سجادته الصغيرة »
تمسح للسجادة معنى بعد ان تعود
اصحابها الصلاة عليها فجر كل يوم ..
لأنها اكتسبت معنى جديدا .

ولمة موضوعات عامة اخرى كانت
تشغل تفكير سيرة هزام منها ما هو
نسوي .. وأهم ما يشغلها في هذا
تفاعله بعض النساء وعدم فهمهن
لحقيقة وجودهن ونظرة المجتمع على
انها ظل كبير ، بل على الاصح نظرتها
هي لنفسها على انها كذلك . وهي
تحلل هذا الشعور بشكل رائع في
أولى قصصها في مجموعة « الظل
الكبير » حيث تقول : « كانت تحب
الحياة وتحيي نفسها رسالة فيها
لا تعرف كيف تبدأ بها وكان الفراغ
يخيفها ويحسم لديها ففاعة
الدمية .. هل ضاعت عليها
الفرصة ؟ اترها ليست رسالة ؟
انظر نقطة حائرة في هذا الوجود ؟
من يأخذ بيدها لتبحث من ألف جواب
لألف سؤال يعيش في راسها ؟ »

ومعالج سيرة في هذا الموضوع
تقاطا أخرى هامة تطل على براعة في
سير لود مواطنات ثلاث كثيرة من
الناس والتسلسل منهم خاصة .

ويطول بنا الحديث عن موضوعات
قصص « سيرة هزام » ولكن موضوعا
آخر يفرض نفسه هو : التقدم
العلمي التكنيكي والره في نفوس
الناس . ففي قصته « طير الفرح في
شهرين » - وقد مررت منها مقدار
حبها لهذه القصة بالذات - نجد
صورة تتقنا الى بعض قرى العراق
وقد عاد بطل القصة « راضى »
لاحله بعد ان جند للحرب مع الاثراك

أبدى مصابة مؤودة مرتشية تاجر
بئس الفاضلين .
ورغم كل هذا .. ورغم الخوف
الذي انتابه يوم رأى اخبر مصابة
التزوير وقد قبضوا عليهم في صحيفة
الصباح . ثم رغم كل هذا فما زال
أصل الحى يتنادون عليه
يا « فلسطيني » . لا يستطيع أن
يفر من قدره ولكنه عاجز عن أن
يجعل هذا القدر مصدر سعادة
أو فخر لأنه حكم عليه وعلى شعبه
بالضياع .. انه ضائع .. انه
فلسطيني وكفى .

هذا التعبير القوي من الضياع
ومأساه وعن تدميره لإدمية الانسان
وأورة الانسان هو انامة الياس كما
تقول : « يلطم قومه حجرا - اى
الإعالة - حتى يظل بأسم نائما على
شوه من شيع » ..

وفي مجموعتها القصصية الثانية
« الظل الكبير » نجد قصة أخرى
جديدة .. قصة نسوية جميلة في
مواظفها .. هذه قصة « زياريد »
قصة الأم التي تعرف من اللدياع خبر
زواج ابنتها « جميل » وقد عاشت
حباها تهني الحلم بهذا اليوم
المعيد . ولكن النكبة تحول دون
شهودها هذا اليوم الذي ترقبته
طوال حياتها .

ويشاطرها الجيران فرحها وهم
وأجودون لنظر هذه الحالة فيوجد
الشموخ وترسل في القضاء زغاريدها
المخنوقة وتمسح دموعها بكم ثوبها .

وفي نفس المجموعة قصة أخرى
تعمل عنوان « عام آخر » تصف فيه
رحلة مجوز من سوريا الى القدس
الى « بوابة مندليوم » .. « حيث
يظل القناصون من الأرض السلبية
مرة كل عام ويدسون بأقلامهم أرضا
أردنية فتتألفهم لهفة المنتظرين
وتختلط الشبهات فكل وأسين في
مناق » .

والمجوز تحمل معها ما حدثت به
وفاتها في الطريق الشاق الطويل :
بيضا مسلوفا وكمكا بالتمر وصنوبرا
ولهوة وفاحا وبعض ملابس لأحفادها
الذين لم ترع .. وفي زحمة اللقاة
لطفى المجوز الشاب الذي أرسلته
ابنتها بعينها ويمتد من اللقاة
بمرض الابنة . وفي قصة مؤثرة تسلم
المجوز السلة للرسول وتعد مرة
أخرى ما صدقت رموس ركاب القافلة
بمده وتختم قولها : « غده وقبل
رأسها متى وقل لها على لستلى

في التوراة .. يروي لهم مأسى الحرب
وتسوء الملو ويرد الشتاء ويبدلهم
أيضا من السيارة والقطار
والطائرة .. يبدلهم من : « المرتين
الحديد واحدة مكلبة بالثانية تمشي
على شعرتين مثل الصراط المستقيم
ومن حربان سفار تمشي على كل
طريق ولها ميثان تمشي وتطفي وتضي
وتصبح .. ثم من طر كبير - من
الرخ صوته يصرخ البلد هياك
السماء انطبقت على الأرض » .

وظل رافعي الخيل والجنون
وسبق الى الشيخ يضربه بقضبان
من عصون الزمان .. وتنهال عليه
الصبي وهو يطار بأنه فملا رأى
ما يشي على شعرتين .. والحديد
الذي يصبح .. وطير الرخ الذي
يهرج صوته البلد .

ويوت رافعي . وبعد أسبوع
لا أكثر تتناقل القرية خبر القطار
والسيارة والطائرة . وقبل أن
يبحرا من يهرج بما هرف به رافعي
وأن يكون قد رآه رأى العين يصل
القطار الى القرية ويظف الجنود
البطي والعصر والسرود وتليد
السماء بالطائرات التي تروق الأذان
بما يشبه الرعد .

وفي موكب دعت القصاص « سيرة
هزام » في وصفه .. يخرج سكان
القرية أولا بأسمائهم كل جوع
لا تعرف لها أسماء ترى هذه
المجائب .. وتثنى هذا الزصف
بقولها : « ودبت الأرجل الحائلة
فوق الطين المتخدد وتلاحقته الظلال
الذلولت الكتلة . فائلة تعرف طريقها
جيذا . تضي اليد حاملة حكما ما .
حكما يحمله حتى هؤلاء الذين كرسهم
الشيخ أتباعا بتفتة في حلوقهم » .

وهكذا يغزو العلم غرايات القرى
وهي بمعنى تصحبات ترمز اليها بقتل
أبائهم الشيخ الشاب رافعي ..

لماذا اختارت سيرة هزام هذه
المنظر في مشارب الطرق .. لماذا
اختارت غزو العلم بسعد حروب
شواء ؟؟؟

كل هذا يجب عنه أمران :

الأول فني : وهو أن مشارب المراق
استقبل مدينة يوما ما في تاريخ
العرب فحسبها وأحاطها عالية بمد أن
كانت سفلة في حدود فارس أو إيران .

والثاني واقعي : وهو أن العلم
يتقدم في فترة واضحة بعد الحروب
عادة ..

وهكذا كانت مزج القصاصة
سيرة هزام بين إحياء التراث
القديم وإحياء الواقع المعاصر في
تصويرها لفكرة التقدم العلمي
وما يفرش به الطريق أحياها من
الحضبا في سبيل اتلاع الظلام امام
جحافل النور .

**وتقودنا هذه الملاحظة الى الحديث
عن فنية القصة القصيرة عند سيرة
هزام .. أنها تتمزج في فنيها نحو
اشكال جديدة ولكنها كثيرا ما تأخذ
القديم منها تطوره .**

قصة المقدمة التي تحمل في خاتمة
القصة أو قصة لحظة التنوير كما
تسمى نجدنا حتى في مجموعتها
القصة الأخيرة . ولكنها تكون
قد ارتقت من قصة هي في الواقع
مجرد « نقطة » . أو مفارقة قاسية
الى قصة لها نسج قصصي لملي
أكثر من التمهيد الى النهاية . نجدنا
تقف بالنظر وكانت لا تقف به الا لما
وسفر النظر ليخدم الجو النفسي
يل ليمهد للحداث التراجيدي الذي
يؤلف بسرعة مع أحداث القصة
الاجلية .. جو الطبيعة وجو المنازل
البسيطة وجو المقهى وجو الحانوت .

ولكننا نجد هذه القصص التي
لا تشير الى نهايتها قبل الاوان ولكن
على مسافات متفاوتة . فبينما النهاية
التي هي عبارة عن مفارقة مؤلة في
قصة « كواليف » لا تكاد نحس النهاية
ابدا في قصة « لا ليس لشكور » .

ففي قصة « لا ليس لشكور » تصف
شعور بالغ التوايت امام نمش طفل
بسعد أن ولد له طفل لم مرضي ..
ولا تكاد تصور أن القصة ستتم
بمجرد تعظيم التاويت وأن كانت
هذه الخاتمة مؤثرة حقا .. ذلك أن
الرجل كان قد تعود منظر التوايت
داخل الدكان وتعلم على يدي صاحبه
كيف يتاذر ذلك .

لقد استقبله صاحب الدكان الذي
فتح على التوايت حيثيه منذ فتح
« عينيه وجيبه » على المالك كما
يقول سيرة بقوله : « مالك يا ولد ؟
خائف ؟ أدخل .. قل موت قبل
إكلجك وحتى ولو مت قلن تضر الدنيا
كثيرا بموت حمار ملك ..
أدخل .. »

ودخل أبو شكور وتعود ولكن
مرض شكور واحتمال موته يجعله يتور
لوزة عولمة على التساوت الأسفر
الصغير .

ومرة أخرى نجد حزن الناس غير
حزنا المباشر .. وميت القوم ليس
كميتنا نحن الذين نرتبط به برابطا
قريبيا مثل قصة الندابة التي
تصادفنا في قصة « دموع البيع » في
نفس المجموعة .

وقصص أخرى لسيرة ليست لها
نهاية تقليدية أو غير تقليدية في فني
القصة القصيرة .. أنها قصص صور
أو مواقف مثل « القارة البكر » في
مجموعة قصص « الظل الكبير » ..
وعمل « هل كان ريزي » في مجموعة
قصص « السعادة والإنسان » حيث
تصف في الأخيرة حالة نفسية لشاب
يتذكر أبدا كيف ضاع الصبي رمزي
وقيق لمعه يوما من والديه وكيف
عاد مرة أخرى شابا لا يدري من يقين
أهو لعل رمزي أم أن قلب الأم الذي
ينكره هو الأصديق ؟؟؟

فالعائد ليس هو الصبي الذي تاه
سيرا في حرف قلب الأم !! .

أما أسلوب سيرة هزام .. فيمتاز
بالجمل القصيرة الجملة التي تخطف
الوقوف كله في جملة أو جملتين كثيرا
ما تظل عليهما السخرية فتضفيهما
بفسوه خلاب أو تخضر لهما
المعلومات فيعمق الفنى « لم يكن
صوت يخذل صمت الليل الا صوت
ديك أرق أرحم لا يبالي أن يصيح في
ليل مات قمره . والا لتحنن الفقير
الذي يثني وجوده بسطة جافة لا تكاد
تخرج بسهولة من صدوره التشرح
بالتنخ الخسيس » .

فنحس في سرعة فقر الفقير ووحشة
الليل والانداد الخائف الذي لا ينتظره
أحد والذي سوف يجلبل في الصباح
كما يجب أن يجلبل صباح الدك
آنذاك .. اندارا بصريق مسدس
هائل .

أن سيرة هزام قد تطورت في فنها
القصصي تطوروا ملحوظا .. تنوع في
الوضومات وتنوع أسلوب التركيب ..
هدف واقعان مرضي .. بل وتطور
لنوى يجعلها في مصاف الكتاب
الإنسانيين المبالغة .

فاروق يوسف أسكنذر

ملتم التوزيع في الجمهورية العربية المتحدة وجميع أنحاء العالم الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

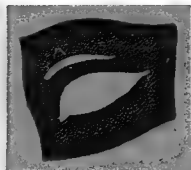
| | | |
|---------------------|-----------------------|---------------------|
| ١ - فرع شرف | ٣٦ شارع شرف | ٤٠٠١٢ طيفون القاهرة |
| ٢ - فرع ٢٦ يوليو | ١٩ شارع ٢٦ يوليو | ٥٥٠٣٣ القاهرة |
| ٣ - فرع ميدان عراقى | ٥ ميدان عراقى | ٤٦٣٨٣ القاهرة |
| ٤ - فرع المبتدئين | ١٣ شارع محمد مر العرب | ٢١١٨٧ القاهرة |
| ٥ - فرع الجمهورية | ٢٢ شارع الجمهورية | ٩١٠٧٤٢ القاهرة |
| ٦ - فرع عابدين | ١٤ شارع الجمهورية | ٩١٤٢٣٣ القاهرة |
| ٧ - فرع الصين | ميدان الصين | القاهرة |
| ٨ - فرع الجيزة | ١ ميدان الجيزة | ٨٨٨٣١١ القاهرة |
| ٩ - فرع أسوان | السوق السيلحى | ٢٩٣٠ أسوان |
| ١٠ - فرع الاسكندرية | ٤٩ ش سعد زغلول | ٢٥٩٢٥ الاسكندرية |
| ١١ - فرع طنطا | ميدان الساعة | ٢٥٩٤ طنطا |
| ١٢ - فرع المنصورة | ميدان للحطة | للمنصورة |
| ١٣ - فرع اسيوط | شارع الجمهورية | أسيوط |

مراكز وكلاء الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

| | | |
|----------------------------------|--------------------------------|------------|
| ١ - مركز توزيع الجزائر | شارع بن مدين الميرى رقم ١١ مكر | الجزائر |
| ٢ - مركز توزيع لبنان | شارع دمشق | بيروت |
| ٣ - مركز توزيع العراق | ميدان التحرير | بغداد |
| ٤ - عبد الرحمن الكيالى | شارع ٢٩ آذار - دمشق | سوريا |
| ٥ - الشركة العربية للتوزيع | ص. ب. رقم ٤٢٢٨ بيروت | لبنان |
| ٦ - قاسم الرجب | مكتبة للتى - بغداد | العراق |
| ٧ - وجدا الهيسى | وكالة التوزيع - عمان | الأردن |
| ٨ - عبد العزيز الهيسى | شارع التوزيع ص. ب. ١٥٧١ | الكويت |
| ٩ - وكالة للطبوعات | الكويت | الكويت |
| ١٠ - مكتب الوحدة العربية | شارع عمرو بن العاص - ليبيا | بنغازى |
| ١١ - محمد بشير الفرجانى | شارع عمرو بن العاص | طرابلس |
| ١٢ - الشركة الوطنية للتوزيع | شارع الرشيد | تونس |
| ١٣ - وكالة الأهرام | المنامة - الخليج العربى | عبدن |
| ١٤ - المكتبة الوطنية | ص. ب. ٤٢ و ٤٤ | البحرين |
| ١٥ - مكتبة العروبة | المكتبة الاخلاية ص. ب. ٢٦١ | الدمج |
| ١٦ - عبد الله حسين الرستامى | ص. ب. ٢٧ | دبي/عبدن |
| ١٧ - المكتبة الحديثة | المكتبة الوطنية ص. ب. ٢٥ | مسقط |
| ١٨ - أحمد سعيد حجاج | شارع عبد الفتى ميدان التحرير | الكلاب |
| ١٩ - مكتبة دار القلم | ص. ب. ٨٢ | صنعا |
| ٢٠ - على ابراهيم بشير | ص. ب. ١٧١٤ | اسمره |
| ٢١ - عبد الله قاسم الحارثى | ص. ب. ٩٣٦ | اديس ابابا |
| ٢٢ - مكتبة سنتر | ص. ب. ٨٤٥ | مقدونييو |
| ٢٣ - عبد الله غانم محمد | لندن | ميايما |
| ٢٤ - مكتب توزيع الطبوعات العربية | ٤٥ ش كدهار ص. ب. ٢٢٠٥ | لندن |
| ٢٥ - المكتب التجارى الشرقى | ص. ب. رقم ١٥٥ | سنخافورة |
| ٢٦ - مكتبة مصر | مكتبة القيوم ص. ب. ٤٨٠ | الفرطوم |
| ٢٧ - مكتبة التبصر | مكتبة ديرة ص. ب. ٢٤ | وادى مدنى |
| ٢٨ - زكى جرجس بطليموس | المكتبة الوطنية ص. ٢٤٥ | الفرطوم |
| ٢٩ - ابراهيم عبد القيوم | ص. ب. ٤٤ | بور سودان |
| ٣٠ - عوض الله محمود ديرة | | عطرية |
| ٣١ - عيسى عبد الله | | وادى مدنى |
| ٣٢ - مصطفى صالح | | كوستى |

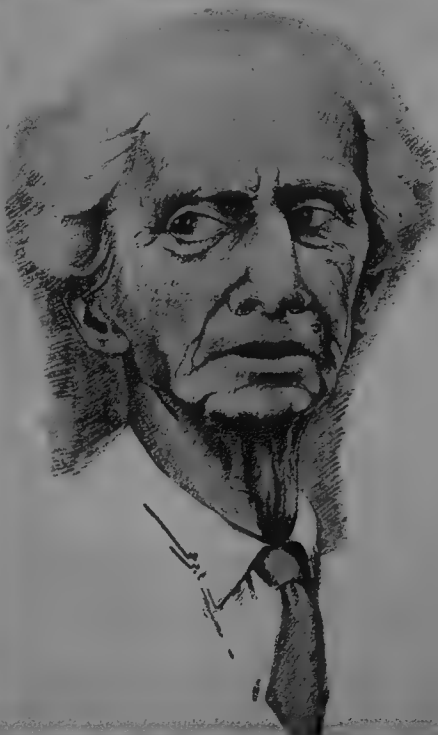
أسعار البيع للجمهور في الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش سورى جليليان ١٠٠ قرش لبنان ١٠٠ فلس - الأردن ١٠٠ فلس - العراق ١٠٠ فلس -
الكويت ١٢٠ فلس - السودان ١٠٠ فلس - ليبيا ١٠٠ فلس - قطر ١٥٠ درهم - البحرين ١٥٠ فلس -
عمان ٢٠٠ سنت - اديس ابابا ١٠٠ سنت - اسمره ١٠٠ سنت - الجزائر ١٥٠ سنت



الفكر المعاصر

العدد الرابع والثلاثون ديسمبر سنة ١٩٦٧



برتراند رسل

فيلسوف السلام



مجلة الفكر المعاصر

ونشيط التحرير

د. زكي نجيب محمود

مشاررو التحرير

د. توفيق الطويل

د. عبد العظيم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير

جمال العشري

مصدر شهرياً عن

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والنشر

د. سابع ٢٦ يوليو الفاتحة

تليفون : ٩١١٨١٦

الإشتراك السنوي عن ١٢ عدداً

بالجمهورية العربية المتحدة

١٢٠ قرشا

صفحة

- هذا العدد بقلم رئيس التحرير ٤
- من يرى الى برتراند د. زكي نجيب محمود ٦
- رسل وفلسفة لينتزل د. عثمان أمين ١٦
- الفيلسوف الرياضي في منطقته الجديد د. يحيى عويدي ٢٢
- نظرة الى الكشف الصوفي د. أبو الوفا النشاراني ٣٣
- واحدة معاينة بين العقل والمادة د. عزى اسلام ٤١
- فيلسوف يؤرخ للفلسفة محمود رجب ٤٨
- مؤلفات برتراند رسل ٥٤
- فلسفة توحيد الانسان د. زكريا ابراهيم ٥٦
- التاريخ بين العلم والفلسفة والفن على ادهم ٦٢
- تربية الفرد وتربية الوطن محمود محمود ٧١
- فيلسوف الأخلاق والسياسة د. فتح الشنيطي ٨٠
- دفاع عن المرأة الجديدة د. اميرة حلمي مطر ٨٨
- معالم في حياة رسل ٩٢
- آخر من بقي من جيسل مضي ! جلال المشري ٩٤
- هذا الفكر الأدبي رمسيس عوض ١٠٤
- السعادة .. كيف نفوزها ؟ سمير ومهي ١١٢

هَذَا العدد

برتراند رسل في دنيا الفلسفة المعاصرة والد إمام في فقه في مذاهب الفلسفة القائمة امام لا يسمى بملهم الواقعية الجديدة ، وهو مذهب مؤداه ان عالم الأشياء الخارجية موجود بغض النظر عن وجود ذات تدركه ، ثم هو في مناهج الفكر المعاصرة والد لما يسمى بمنهج التحليل في وهو منهج يحاول صاحبه ان يرد الكائنات والأفكار الى أقل عدد ممكن من البسائط التي يتلصق تحليلها في لكن الرجل لم يقصر نفسه على الفكر الفلسفي البحث ، بل طلق مشاركاً في مشكلات العصر السياسية والاجتماعية على اختلافها ، مشاركة ادت به ذات يوم الى السجن وهو - في الفكر الفلسفي البحث او في الفكر السياسي والاجتماعي بصفة عامة على السواء - لا هو بالمثل في انتاجه بحيث يتيسر لمن أراد الاطلاع به ان يقتصر على عدد محدود من المؤلفات ، ولا هو بالمثل المسف في أي كتاب من كتبه ، حتى يستطيع من شاء ان يستفي ببعض كتبه دون بعض .

ولهذا كله فان مجلة الفكر المعاصر ، اذ تقدم الى قرائها هذا العدد الخاص من الفيلسوف ، تعلم ايضاً العلم انها تقف بازاء بحر زاهر ، فلا تدري من اين يبدأ والى اين تنتهي ، بحيث يجيء العدد من المجلة مصوراً للرجل أشمل تصوير ممكن ، اللهم الا ان تمتد على مبادئ معينة في اختيارها لموضوعاتها ، تثبت على أساسها جوانب من الرجل وتحذف جوانب في وقد كان أهم مبدأ اعتمدت عليه هو أن تركز على العمل الفلسفي بصفة أساسية ، لانه - وهذه معارضة مجيبة - هو الجانب المجهول بالنسبة الى جوانب فكره السياسي والاجتماعي ، حتى لقد طن كثيرون ان رسل في دنيا الفكر هو هذا الذي يكتب عنه في الصحف بمناسبة نشاطه السياسي بصفة خاصة ، مع ان مكان الرجل في تاريخ الفكر انما اهلته له جهوده الفلسفية الخالصة ، فهي اذن جديرة أن تعرض على جمهور المتقنين في وكذلك كان من المبادئ التي روعيت في اختيارنا لموضوعاتنا ان نتهدي بأهماته كتبه ويتطور مراحلها ، حتى لا يفوتنا ركن هام من أركان فلسفته في ولقد قسمنا موضوعات هذا العدد الى اقسام ، بدانها تقسم من رسل فيلسوف المنطق والبيانايزيكا ، وعقبنا على ذلك بقسم لان من رسل في فلسفته الإنسانية ، ثم انهيها بقسم ثالث من رسل الادب بأسلوبه وبيعض لمراته .

اما القسم الأول ففيه ست مقالات ، الأولى تستعرض الميدان بنظرة الطائر ، ليلم القارئ بتضاريسه البارزة ، لعلها ان تعديه السبيل وهو يتابع المقالات التالية التي اخضعت كل منها بموضوع واحد في والمقالة الثانية هي عن اول جهد فلسفي بذله الفيلسوف - وهو في الوقت نفسه من أنفع جهوده - وأعني به بحثه في فلسفة ليبنتز ، وهو البحث الذي أرسى به نظرية خاصة لا تزال الى يومنا هذا نظراً وروى واختلاف ، خلاصتها ان ليبنتز بشي ميتافيزيقاه على منطقته ، فلهذا في المنطق احد بفكرة ان كل قضية هي قضية تحليلية محمولها متضمن في موضوعها ، فلكذلك يمكن ان يقال من كل كائن في الوجود انه كيان منطبق على نفسه تنطبق منه جوانب حياته انشاقاً يصدر من الداخل ولا يستعين بشيء من الخارج في واما المقالة الثالثة فهي عن منطق رسل ، الذي هو من رسل الفيلسوف بمثابة اللب والصميم في ولقد عارض رسل منطق الجديد منطق أرسطو في مواضع كثيرة ، وسائر به نتاج العلم المعاصر ، واستغل عبرتيه الرياضية في ربط الصلة بين المنطق والرياضة وبيانايزيكا ، أصبح من أهم الالام التي تميز المنطق في مرحلته الراهنة في والمقالة الرابعة تعرض لنا موقف رسل من مصادر المعرفة في أهم العقل واستدلالاته ، أم هي الكشف الصوتي وهل يمكن لهدن المصدرين ان يتلاقيا في انسان في ثم ما هي الميزات الرئيسية التي تفرق بين العلم الذي هو نتاج

المقل من جهة ، والتصوف الذى هو نتاج الكشف الحدى من جهة أخرى ؟ وتجه المقالة الخاصة شارحة لفكرة رسل التى يرد بها المادة والمقل (أو الشومر) الى هوبولى محايدة ، لا هى فى ذاتها مادة ولا هى عقل ، انما تصبح هذا أو ذاك بحسب طريقة ترتيب أجزائها ؛ وهى فكرة حاول بها مسابقة العلم الذى الحديث من جهة ، والقضاء على ثنائية النظر التى تشطر الكون شطرين من جهة أخرى ، وآخر مقالات هذا القسم مقالة تدعى أماننا الفيلسوف مؤرخاً للفلسفة ، كانت له طريقته الخاصة فى ربط الفلاسفة بظروف عصورهم الاجتماعية والاقتصادية ، وكأننا أراد بذلك أن ينزله من الأبراج التى يتصوّر الناس أنهم ساكنوها ، الى حيث نراهم وهم يضطربون مع سائل الناس فى الأسواق . . .

ويبدأ القسم الثانى ، ومداره فلسفة رسل عن الإنسان ، وفيه خمس مقالات : الأولى عن « الإنسان » فى فلسفة رسل ، وفيها يتبين كيف كان فيلسوفنا نصيراً للمقل على الخرافة ، يرى فى العلم وفى الصنعة أساساً ركيناً للحضارة ، وهو يحاول أن يقتلع من الإنسان كل ما قد تخلف فى فطرته من حياة الحيوانية الأولى ، والتى تملأه بالرغبة الجامحة وبالشر والمدون ، ليخرج منه إنساناً مهذباً متحضراً يسالم أخاه فى سبيل إنسانية عليا ؛ والمقالة الثانية تقدم لنا موقف رسل من التاريخ ، وخلصته أنه يرفض أن يكون للتاريخ فلسفة معينة يسير بمقتضاها ، فلا فرق من حيث منهج البحث بين عالم الطبيعة وهو يربط بين الظواهر فى قوانين ، وبين عالم التاريخ وهو يربط بين وقائعه ، على أن رسل ينتهى الى نتيجة هى أن التاريخ بغير فلسفة ، ومن حيث هو علم ليس له كبير قيمة ، وأما قيمته الحقيقية فهى حين يساق فى صورة فنية تؤثر فى قارئه ؛ وتجه المقالة الثالثة عن النظرية التربوية عند رسل ، وأهم ما يشغله فيها هى علاقة الفرد بالمجموع ، كيف تصون لفرديته حريتها ونفسه فى الوقت نفسه صلاحيتها باعتبارها مواطناً يمايش سائر المواطنين ؟ وأما المقالة الرابعة فهى عن فلسفة رسل فى الأخلاق والسياسة ، وهو هنا يكتب ما يكتبه على أصداء هذا العصر الذى مزقته الحروب والمداوات حتى تمزقت الضمائر فى الصدور ؛ وإن مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وبين الأمة والإنسانية كلها هى المشكلة التى ما زالت تلح عليه لعله يجد لها حلاً موثقاً ، وكذلك قل فى المقالة الخامسة التى تفرد الحديث عن النظرية الاجتماعية فى شيء من التخصيص بالأسرة وغيرها من النظم .

وأما القسم الثالث فهو من رسل الأديب ، الذى لم يقتصر أدبه على أسلوبه الرائع دقة ووضوحاً ، بل تجاوز ذلك الى المضمون فى بعض نتاجه ، فهو كاتب قصة وكاتب سيرة ، وسجد القارئ فى هذا القسم مقالين أولهما من سيرة الرجل كما خطها قلمه ، وفيها يروى رسل عن طفولته ومصباه ، عن شبابه وشيخوخته وعن الركاثر الرئيسية الثلاث التى اضلها مداراً لحياته وأفكاره وهى : ثقوته للحب ، وبخسه من المعرفة ، وشعوره بالشفقة تجاه الأمم الجنس البشرى . وأما المقالة الثانية فهى من اهتمامات رسل الأدبية أولاً ثم من مجموعته القصصيتين : الشيطان فى الفواحي ، وكوابيس الأملام المشاهير . وأخيراً بطالع القارئ مقالاً عن السعادة البشرية فى رأى برتراند رسل وكيف يمكن للإنسان أن يفر من السعادة غروراً .

رئيس التحرير

● ينبغي للفلسفة أن تطرح للبحث مسائل جزئية ، وأن تنظر الى نتائجها على أنها مؤقتة ، شأنها في ذلك شأن العلم ، وذلك لأن الحق الذي لا يأتيه باطل ، أمر متروك للسما ، وليس هو من نصيب هذه الدنيا
من « موجز للفلسفة » (١٩٢٧)

عن برتراند راسل

دكتور زكي نجيب محمود

- ١ -

في كتابه « المعرفة البشرية » (صدر ١٩٤٨) ماينفى ذلك ؟ هكذا كنت أسمع وأرى هجمات الهاجمين ، فأدرك الظلم في تلك الهجمات ، لأنها تنسى عشرات السنين التي تفصل عند الرجل كتابا عن كتاب ، وتنسى أن الرجل إنسان يتطور وينمو ويفكر ثم يعيد التفكير مسلي ثمانين عاما نشيطة منتجة ، هي التي تخلت في عمره ما بين الخامسة عشرة والخامسة والتسعين ؛ ولست أعرف في تاريخ الفلسفة من أوله الى آخره ، فيلسوفا عمر بقدر ما عمر - الى اليوم ، وما يزال الرجل على قيد الحياة - برتراند رسل ، كلا ، ولا أعرف من صرف في التفكير الفلسفي ثمانين عاما كاملة كما حدث فيلسوفنا برتراند ، مات سقراط في السبعين ،

والفلاطون في الثمانين ، وأرسطو في الثالثة والستين وديكارت في الرابعة والخمسين ، ويكون في الخامسة والستين، وأسينوزا في الثالثة والأربعين، وليبنز في السبعين ، ولوك في الثانية والسبعين، وباركلي في الثامنة والستين ، وهيوم في الخامسة والستين ، وكانت الثمانين ، وهيكل في الحادية والستين ، ومن فلاسفة المسلمين مات الكندي في نحو السبعين ، والفارابي في نحو الثمانين ، وابن سينا في السابعة والخمسين ، وابن رشد في الثانية والسبعين ، وكان جون ديوى من أطول

منذ أن كان الفتى « يوتى » في سن المراهقة الباكزة - وبهذا الاسم « يوتى » كان يدله ذويه - شغل نفسه بالفلسفة وقضاياها ، ولم ينقطع عنها حتى بلغ اليوم برتراند رسل من عمره خمسة وتسعين عاما ، فماذا تتوقع من عقل فلسفي لم ينفك طوال ثمانين عاما نشيطا منتجا ، سوى أن يجيء فكره كالنهر الفزير في فيضانه ، يهدم هنا ولكنه يخصب الأرض هناك ، ويظل ينعرج في دفعه بمنة وبسرة ، لا توقفه الصخور العاتية على طول الطريق ، لأن له - برغم انحرافات ودورانه - قصدا واحدا يجري اليه يحكم طبيعة المجرى الذي يتدفق فيه ، أجل ، ماذا تتوقع من فيلسوف لبث يعاني الفلسفة من الخامسة عشرة الى الخامسة والتسعين . الا أن يغير من رايه في مواضع ويثبت عليه في مواضع ؟ ولكم شهدت بعيني ، وسمعت بأذني ، نقرا من دارسي الفلسفة - لا أقول من طلابها الناشئين ، بل ممن بلغوا من دراستها شوطا بعيدا - شهدتهم وسمعتهم يهاجمون الرجل لأنه ناقض نفسه في هذا الموضوع أو ذاك ؛ ألم يذكر في كتابه « مشكلات فلسفية » (صدر ١٩١٢) أن للمعاني الكلية - مثلا - وجودا أوليا لا يقبل التحليل . مما يدرجه في زمرة المثاليين ، ثم عاد ليقول عنها

أمامه من فرصة المراجعة والتبديل ما لم يكن أمام غيره .

كتب برتراند رسل عن « محاولات الأولى » يقول : بدأت الفكر في المسائل الفلسفية في الخامسة عشر من عمري ، ومنذ ذلك الحين ، إلى أن التحقت بكيمبردج بعد ذلك بثلاثة أعوام ، كنت

الفلاسفة عمرا ، إذ مات وهو في الثالثة والتسعين ، على أن طول العمر في ذاته ليس بسؤال مثير كبير ، بالنسبة إلى طول الفترة التي قضتها الفيلسوف مشتغلا بالفلسفة ؛ فإذا عرفنا أن برتراند رسل لم ينقطع عن اشتغاله بها مدة ثمانين عاما كاملة ، أدركنا على الفور أن قد كان



مع ذلك يقولون لنا أن الواجب يقتضى من الانسان أن يتبع « ضميره » ؛ وعندى أن ذلك ضرب من الجنون ؛ أما أنا فسأحاول أن أذهب مع « العقل » الى أقصى مداه ، وسيكون مثل الأعلى هو ما يؤدى آخر الأمر الى أكبر قدر من السعادة لأكثر قدر من الناس ؛ وبالعقل وحده أستطيع أن أحقق هذه الغاية من أيسر الطرق »

واعجب لهذا الفتى الناشئ ، يتناول في مذكراته تلك ، ما قد ساوره من قلق شديد إزاء المسلمات الرياضية فى علمى الهندسة والحساب ، يقول فى ختام يوميته المؤرخة ٣ من يونيو من نفس



برنى فى صباه

العام : « ان بعض براهين اقليدس - وخاصة ما كان منها متصلا بالتطابق - قد اثار قلقى الى حد بعيد ، حتى لقد أنبأني معلم الهندسة ان هندسة لا اقليدية قد نشأت ، فامتحنى هذا النبأ ، برغم أنى لم أعلم عن تلك الهندسة يومئذ الا مجرد اسمها ؛ ولم يكن الذين يعلموننى حساب اللامتناهى على علم بالبراهين الصحيحة التى تقام على نظرياته الأساسية ، وكانوا يحاولون اقناعى بأن أسلم بالمفالطات السائدة ، فأخذها مأخذ الايمان ؛ وكذلك أدركت أن الحساب يصلح فى التطبيق العملى ، لكننى لم أفهم قط لماذا كان ذلك ٠٠٠ ،

بهذه الشكوك الفلسفية فى دنيا اللاهوت وفى دنيا الرياضة ، بدأ الفتى « برنى » ، وظل يكتفم شكوكه وراء رموزه ، حتى دخل جامعة كيمبردج ، وهناك أفضح عما كان يفسره

أفكر بمفردى ، ومن قبيل الهواية ؛ فم اكن قد اطلمت بعد على أى كتاب فلسفى ، حتى قرأت « منطق » جون ستيوارت مل فى الشهور الأخيرة قبيل التحاقى بالجامعة ٠٠٠ ولم يكن « برنى » قد أتم عامه السادس عشر ، حين كتب مذكراته الفلسفية الأولى ، وكانت - فى معظمها - تدور حول مسأوره عندئذ من شكوك فى مسائل العقيدة وفى خلود الروح ؟ لكنه كان يخشى الردع والسخرية من ذويه - وذووه متدينون على الأغلب ، لا يريدون توليدهم كثرة التفكير فى موضوعات كهذه ، يحسن أخذها بأخذ التسليم لينصرف الانسان الى سواها مما يتصل بالحياة العملية وشواغلها ، كان يخشى الردع والسخرية ، لو وقع ذروه هؤلاء على مذكراته ، فكتبها كلها بالرموز ، ولم يفصح عن مدلولات رموزه تلك الا بعد أن جاوز الثمانين ، وقرأ هذه المذكرات الأولى ، فترى علائم النضج المبكر واضحة قوية ، فاقراً - مثلاً - مايقوله فى تلك المذكرات بتاريخ ٢٩ من ابريل سنة ١٨٨٨ (أى حين كان عمره ستة عشر عاماً) :

« قطعت على نفسى عهداً أن أجعل العقل رائدى فى كل الأمور ، وألا ألقى بالا للميول التى ورثتها فى جانب منها - عن أجدادى ، والتى اكتسبتها تدريجاً بفعل الانتخاب الطبيعى ؛ والتى ترجع - فى جانب آخر منها - الى ما تلقيت من تربية ؛ فما أشده من عبت لو أننا احتكنا الى هذه الميول فى مسائل الصواب والخطأ ! فالجانب الذى ورثته من تلك الميول انما هو بمثابة المبادئ التى تهدى فى طريق المحافظة على النوع ، أو قل الى المحافظة على ذلك الجزء الذى انتهى اليه من النوع ؛ وأما الجانب الذى يرجع الى التربية ، فهو يجمّل الصواب والخطأ مرهونين بما قد ربيت عليه ؛ ومن الجانبين مما يتكون لدى الفرد مائسى « بالضمير » ومع ذلك تراهم يوهموننا بأن هذا الضمير هو هبة من الله ، هذا الضمير الذى دفع مارية السفاحة الى حرق من حرقتهم من البروتستانت ؛ نعم انهم

أنتقل خطوة خطوة الى نهاية التعين في علم الحياة (البيولوجيا) ؛ وكذلك رجوت عندئذ أن أكتب سلسلة أخرى من الكتب ، أعالج بها المشكلات الاجتماعية والسياسية ، بادئا هذه المرة بالعلوم المتصينة ، ومنتهيا بما هو مجرد ؛ ثم أقيم آخر الأمر بناء - على غرار ماقدم صنع هيجل - فأكتب موسوعة أجمع فيها بين النظر والتطبيق ؛ تلك خطة أوحى الي بها هيجل ... »

لكن هذه الوقفة الكانتية الهيجلية لم يطل أمدها مع الفيلسوف الشاب ، إذ ما جاء عام ١٨٩٨ - وكان عندئذ قد بلغ من عمره ستة وعشرين - الا وقد أعلن تمردة على هذين الأمامين ، وشاركه في التمرد جورج مور ؛ وكان مدار الثورة عندهما ، هو اعتقادهما - على نقض مآذبه اليه كانت وهيجل - أن الأشياء موجودة في دنيا الواقع ، وليست هي من خلق الدهن ؛ فحتى لو لم يكن في العالم ذات واحدة واعية ، لظل العالم معمورا بأشياءه تلك التي تصادفها فندركها فتصبح بعد ادراكها أجزاء من تيار الخبرة في طوايانا ؛ وكأننا قسم التأثيران ثورتها قسمين ، ليضطلع كل منهما بنصيب ، أما مور فنصيبه هو أن يدحض المذهب المثالي في جملته ، وأما رسل فكان عليه أن يدحض أهم أركان ذلك المذهب المثالي ، وهو فكرة « الواحدة » التي تضم شمل الكون كله في بناء واحد متماسك الأطراف متكامل الأجزاء ؛ ولما كان الرباط الذي يصل المذهب المثالي في جملته بفكرة الواحدة الذهنية ، هو مبدأ العلاقات

ذهب الفتى الى كيمبرج ، فافتتح أمامه عالم جديد ، « لقد وجدت الممر الأولي - هكذا يروى عن نفسه في ترجمة قصيرة كتبها عن حياته - انني اذا ما صرحت بفكري ، صادف عنسد السامعين قبولا ، أو كان عندهم - على الأقل - جدرا بالنظر ؛ كان وايتهد هو الذي اخترتني في امتحان الدخول ، وقد ذكرني لكثيرين ممن يكبرونني بعام أو بعامين ، فكان من نتيجة ذلك أنه لم يمض أسبوع واحد حتى التقيت بمن أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله ... وكانوا يتميزون بقدرتهم العقلية وتحسبهم وأخذهم الأمور مأخذ الجد ؛ كانوا يتناولون باهتمامهم أمورا كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعي ، فيولمون بالشعر والفلسفة ، ويناقشون السياسة والأخلاق ، وشتى نواحي العالم الفكري ... »

كان ملائحات بين هؤلاء الأصدقاء في كيمبرج وهو الفيلسوف الهيجلي ، فسرعان ما حمل جماعه الأصدقاء على دراسة هيجل ؛ وفي ذلك يقول رسل في ترجمته القصيرة لحياته : « وقد علمني ملائحات كيف أنظر الى الفلسفة التجريبية الانجليزية نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة ؛ وأخذت أميل الى العقيدة بأن هيجل - وكذلك « كانت » بدرجة أقل - يتصف بعق ميهاة أن تجد له مثيلا في أئمة الفلسفة الانجليزية ؛ لوك ، وباركلي ، وهيوم - على أن الطالب الشاب لم يدخل كيمبرج ليدرس الفلسفة ، وإنما دخلها ليدرس الرياضة ؛ وهكذا فعل ثلاثة أعوام ، وعندئذ لم يستطيع لنفسه دفعا عن الدخول في دنيا الفلسفة بكل ماتستطيعه تلك النفس من جهد واهتمام ؛ حتى لقد عني وهو يعد رسالته التي أراد بها أن يظهر بدرجة الزائلة من الجامعة - وكان موضوع الرسالة « أسس الهندسة » - أقول انه قد عني في تلك الرسالة أن يقيما على مبادئ الفلسفة الكانتية ، وقد عقب عليها ببحث عن العدد والكمية ، أقامه على مبادئ الفلسفة الهيجلية ؛ لا بل ذهب به إعجابه عندئذ بهيجل الى حد الرغبة في محاكاته ، فأراد أن يبني لنفسه بناء بدليا كاملا للعلوم كلها ، على غرار ما فعل هيجل ؛ واستمع اليه يروى عن نفسه : « انني لأذكر ذات صباح ، اذ كنت سائرا في متنزه « تير جارتن » في برلين ، كيف وضعت لنفسى خطة مؤداه أن أكتب سلسلة من الكتب في فلسفة العلوم ، صاعدا بها صعودا متدرجا نحو مآهى أكثر تعينا ، فأبدأ بتجريد الرياضة ، ثم



برنارد في شبابه

الثالثون ، ولكنه عالم «متعدد» يحتاج في معرفته الى مشاهدات وتجارب ، ولم يعد يكفي فيه أن يقيم الفيلسوف في عقر داره ليستنبط أفكارا من أفكار حتى يستوى أمامه البناء كاملا متكاملا

ذلك هو لب الثورة الفلسفية التي خرج بها رسل من تبعيته لهيجل . وهو لم يزل شابا في السادسة والعشرين من عمره ؛ وكان ما أثار انتباهه الى تلك الثورة ، **دراسته لفلسفة ليبنتز** حينئذ ، تمهيدا للقيام بتدريسها ؛ إذ شامت المصادفة لما كتبتا جارت ، الذي كان مفروضا له أن يحاضر عن ليبنتز في كيمبردج سنة ١٨٩٨ ، أن تضطره ظروفه الى السفر الى نيوزيلند ، فطلب من تلميذه وصديقه بركتراند رسل ، أن يؤدي هذا الواجب بدلا منه ، فكان أن عكف على دراسة ليبنتز (وهي الدراسة التي أخرجها كتابا بعنوان : عرض نقدي لفلسفة ليبنتز) فوجده يبنى ميتافزيقا على أساس من منطق تحليلي قوامه **«العلاقات الباطنية»** ؛ فهما تكن القضية التي يقدمها القائل ، لتكون - مثلا - أن الزواج قابل للكسر ، أو أن الأرض كروية الشكل ، فمحمولها كامن في موضوعها ، بحيث إذا حللت ذلك الموضوع تحليليا كافيا ، وجئت فيه المحلول ؛ حلل فكرة « الزواج » تجد كائنا فيها فكرة قابليته للكسر ، أو حلل فكرة « الأرض » تجد كائنا فيها فكرة أنها كرية الشكل ، وهكذا ؛ وعلى هذا الأساس المنطقي أقام ليبنتز فلسفته عن **« المونادات »** (أو الذرات الروحية) ليقول أن جميع الأحداث التي تصدر عن كائن ما ، قد انبثقت من طبيعته ، الى آخر ما قال . . . ومن هنا ثارت الثورة في نفس رسل . وفك عن عقله قيود « العلاقات الباطنية » وانطلق - على حد تعبيره - « كما لو كنت نبذة أخرجت من بيت زجاجي دفيء » ، لتنبث على صخرة في البحر يطمحها الموج »

ونستطيع القول ونحن في مأمن من الخطأ ، أن **فيلسوفنا الشاب عندئذ** ، قد تمخضت له ثورته الفكرية عن بضعة مبادئ فلسفية ، لم يغير رايه فيها منذ ذلك الحين **والى يومنا هذا** ، منها : مبدأ العلاقات الخارجية ، ومبدأ التصدق في الكون ، وهو مبدأ ينتج بالضرورة عن المبدأ الأول ، ومبدأ أن صدق كل حقيقة جزئية مكفول لها بفض النظر عن بقية الحقائق الجزئية الأخرى ، ومبدأ أن منهج التحليل الذي يحلل الفكرة الى عناصرها ليعيد تركيبها عن فهم ، هو مبدأ قديم ؛ ومبدأ أن صدق القضايا التجريبية مرهون بمطابقتها للواقع التي جاءت تلك القضايا لتصورها ، ومبدأ أن وقائع العالم الخارجي قائمة فيه ، سواء وجدت الذات الواعية التي تصيها أو لم توجد

الباطنية (أو المحائية في مصطلح الفلاسفة) كان من أهم ما اهتم به رسل عندئذ هو اثبات أن **«العلاقات » خارجية** « لا باطنية » - ولكن ماهذه وما تلك ؟

أما القول بالعلاقات **« الباطنية »** بين الأشياء ، فمؤداه أن أي فكرتين مرتبطتين أحدهما بالآخرى بأية علاقة ، نقولنا - مثلا - أن العدد أربعة « ضعف » العدد اثنين ، فإن هذه العلاقة يمكن رؤيتها في كل من الطرفين على حدة ، فلو حللت العدد أربعة تحليليا كافيا وجدت بين عناصر معناه أنه « ضعف » العدد اثنين ، فإذا جاء قائل بمد ذلك ليقول صراحة أن العدد أربعة هو ضعف العدد اثنين ، لم يكن في قوله جديد ، إذ كل مانبه هو التصريح بما كان متضمنا في كل من الطرفين المتعلقين أحدهما بالآخر بالعلاقة المذكورة ، وهي علاقة « ضعف » أو علاقة « نصف » إذا عكسنا اتجاه الجملة وقلنا أن العدد اثنين هو نصف العدد أربعة ؛ على هذا النحو تستطيع أن تصور فكراتنا جميعا ، فتجدها متضمنة بعضها في بعضها ، حتى ليتمكن استنباط بعضها من بعضها ؛ الى أن تبني منها نسقا واحدا مترابطا ، كل جزء منه كاف وحده - إذا حللته تحليليا كافيا - أن يسدك على بقية الأجزاء ، ومن ثم كان صدق الفكرة - أي فكرة - معتمدا على أنها مستنبطة من بقية فكرات النسق ، ومن ثم كذلك كان النسق الفكري كله واحدا متكاملا ، كأي كائن عضوي حي بالنسبة لأجزائه .

وأما القول بالعلاقات **« الخارجية »** الذي أعلنه رسل في ثورته على هيجل بصفة خاصة ، فمؤداه ، أن هنالك من العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض ما لا يمكن استخراجها من مجرد تحليلنا للأطراف المرتبطة بتلك العلاقات ؛ مثال ذلك أن يرتبط حسادتان بعلاقة « قبل » ، فإذا قلنا أن الحادثة «س» وقعت «قبل» الحادثة «ص» كان هذا التابع الزمني مما لا نجده في عناصر «س» ولا في عناصر «ص» . . . وإنما المرجع فيه الى مقياس الزمن الذي يدلنا على ذلك ، وليس مقياس الزمن هذا جزءا من «س» ولا جزءا من «ص» - وأصعب أن تكون العلاقات « خارجية » ، أو أن يكون بعضها على الأقل خارجيا ، هي أنك إذا أخذت بهذا المبدأ ، انتهيت الى نتيجة ، هي أن **العالم مكون من حقائق متعددة متكررة** ، يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة ، نحتاج في ادراكها - ادراك تلك الصور المختلفة للعلاقات بين الأشياء - الى بحوث ومشاهدات خارج بنية الأشياء نفسها ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فليس **العالم في حقيقته « واحدا »** كما ذهب

نقيم هذه الرابطة بين الفكرتين ، على اعتبار أن الصيغة التي تربطها يدخلها معنى الشرط ، كأنك تقول : إذا حدث أن وجد في الدنيا إنسان اغريقي فهو معرض للفناء ؛ وكأي جملة شرطية أخرى ، يكون قوام الجملة ارتباطا افتراضيا لا شسآن للواقع الفعلي في تكوينه ؛ وهكذا قل في كل قضية كلية ، بالمقارنة إلى أي قضية جزئية

وأما الشيء الثاني الذي وجده رسل عند بيانو في ذلك المؤتمر الفلسفي ، فهو أن الفئسة ذات العضو الواحد ليست هي بذاتها ذلك العضو الواحد ؛ فإذا قلنا عبارة كهذه : « جرم سماوي يدور حول الأرض » كان ذلك بمثابة وصف نوعا بأسره ، حتى يثبت أن ما ينطبق عليه هذا الوصف هو كوكب واحد ، وهو « القمر » ، والفرق بين التسميتين ، هو أن التسمية الأولى تنطبق على القمر وعلى غيره مما قد تكتشف أنه يدور حول الأرض ، على حين أن التسمية الثانية هي « اسم علم » - أعني اسم فرد واحد لا ينطبق الا على مسماء الواحد المعين ٠٠٠ وقد تقول : وما أهمية ذلك ؟ فتجيب ان الخلط بين الحاليتين يؤدي إلى خلط في منطق المجموعات ، أعني أنه يؤدي إلى خلط في منطق الأعداد الرياضية ، وفي ذلك مافيه من تعويق لتطور العلم الرياضي .

وهذا ينقلنا فورا إلى فكرة من أهم ماورد في فلسفة رسل الرياضية - وفي فلسفة غيره من الفلاسفة الرياضيين كذلك ، مثل **فريجه الألماني** - وأعني بها **تعريف العدد بالفئة** ، أعني تعريف مفهوم رياضي أساسي بفهوم منطقي أساسي ، ومن ثم **ينفتح الطريق أمام وصل الرياضية بالمنطق** ، **وصلا يؤدي إلى جعلهما علما واحدا** لاسمبيل إلى شقه شقين إلا جزافا واعتباطا ؛ فما هو العدد ؟ كان الجواب عند الفلاسفة الحداثيين ، أنه كائنات ميتافيزيقية يراها الإنسان بحدسه رؤية مباشرة ، فيدركها ؛ أي أن الراي بحدسه يعلم معنى « الواحد » ومعنى « الاثنين » ومعنى « الثلاثة » - إلى آخر صف الأعداد الطويل - بمجرد رؤيته

على أن الحد الفاصل الذي قسم حياة برتراند رسل الفلسفية مرحلتين ، تختلف أولاهما عن ثانيتهما ، هو عام ١٩٠٠ ، والمؤتمر الفلسفي الذي أقيم في باريس عامئذ ، وبصفة خاصة لقاءه مع الرياضي الإيطالي بيانو ؛ فهاهنا قل ان شئت أن « برتي » قد أسلم زمامة « لبرتراند » - قل ان مرحلة التحسس قد ذهبت ، لتحل محلها مرحلة الرسوخ ؛ أو قل ان الفيلسوف الرياضي قد ظهر من الرجل عندئذ ، لتودع الفلسفة على يديه صفحة وتبدأ صفحة أخرى ؛ وأعجب العجب أن هذا الذي ظهر من الرجل ليجعل منه فيلسوفا لمصره غير منازع ، هو نفسه الذي لا يعرفه عنه الا الدارسون المتخصصون ، وأما المتقنون بالمعنى العريض فيعلمون عنه أشياء أخرى ، كان يمكن أن تجتمع كلها ، بل أن تجتمع أضعاف أضعاف في رجل ، ثم لا تجعل منه فيلسوفا لا صغيرا ولا كبيرا .

فما الذي سسمه رسل من بيانو ، ليحدث الانقلاب ؟ هما شيئان قبل سواههما : الأول أن ثمة فارقا منطقيا بين قولنا « سقراط فان » وقولنا « كل الاغريق فانون » ولم ينتبه ارسطو في منطقته إلى هذا الفارق ، وحسب أن الصورتين متشابهتان منطقيا ، وأن كلا منهما قضية حملية ، تنسب محبولا إلى موضوع ؛ مع أن تقدم المنطق الحديث والرياضة الحديثة كليهما موقوف على ادراك هذه التفرقة ؛ ومن أهم ما نلاحظه مسرعين عن الفرق بين هاتين الصيغتين : أن قضية « سقراط فان » تتحدث عن فرد معين ، ومن ثم يتحتم أن تكون ذات مقابل فعلي في دنيا الواقع ، على حين أن قضية « كل الاغريق فانون » تتحدث عن الرابطة التي تربط فكرتين عامتين مجردتين احدهما بالآخرى ، فكرة أن يكون الإنسان اغريقيا وفكرة أن يكون فانيا ؛ وهنا لا يشترط لصدق هذه الرابطة وجود واقعي على الإطلاق ، فحتى لو لم يكن هنالك على أرض الواقع اغريق ، فسيظل في مستطاعنا أن

واخرى رياضية ؛ ويمكن القول اجمالا ان **وايتهد** قد ترك في المشكلات الفلسفية ، واما المشكلات الرياضية فانه هو الذي ابتكر لها الجانب الاكبر من الرموز - الا ما كان مأخوذا من **پيانو** - وقمت انا بالجانب الاكبر من العمل الخاص بالسلسلات ، وقام **وايتهد** بالباقي ؛ غير أن هذا كله لا ينطبق الاعلى المسودات الاولى ، لاننا أعدنا كتابة كل جزء من الأجزاء ثلاث مرات ، وكنا كلما فرغ أحدا من مسودة أولى ، أرسلها الى الآخر ، فكان هذا يجري فيها تعديلات قد تكون كبيرة أحيانا ؛ وبعدئذ يقوم صاحب المسودة الأولى بصياغتها في صورتها الأخيرة ؛ لذلك لا يكاد يوجد في المجلدات الثلاثة سطر واحد لم يكن أنتاجا مشتركا بيننا »

قلنا ان **رسل قام بالجانب الفلسفي بصفة عامة - من هذا المؤلف الجسيم ، بينما قام وايتهد بجانبه الرياضي - بصفة عامة أيضا -** وبقي أن نذكر بعض تفصيلات عن الجانب الفلسفي الذي اضطلع به **رسل ؛** فنقول - ابتداء - ان الهدف الرئيسي من الكتاب كله هو - كما يقول **رسل - « اثبات أن الرياضيات البحتة بأكملها ترتب على مقدمات منطقية خالصة ،** وأنها (أي الرياضيات البحتة) تستخدم مدركات عقلية لا يمكن تعريفها الا على أساس من المنطق » وواضح من ذلك - عند دارسي الفلسفة والرياضة - أن الكتاب يهدف هذا قد جاء لينقش الفلسفة الكلاسيكية - التي أسست المدركات الرياضية على مبادئ خاصة بها ، لا على المدركات المنطقية من حيث هي كذلك ؛ ومن أجل هذا يقول **رسل :** انني عدت الكتاب في أول الأمر بمثابة جملة اعتراضية جاءت في سياق تفنيديا لذلك المتعجرف السوفسطائي كما وصفه **جودج كانتود** ، وهو وصف أضفت اليه ابتداء من مزيد من التحديد قولي : « **ذلك المتعجرف السوفسطائي الذي لم يكن يعرف من الرياضة الا قليلا** »

وكان من أهم الجوانب الفلسفية التي تعرض لها كتاب « **مبادئ الرياضة** » ههنا ، تحليله لللفظات (أي الأنواع) المنطقية تحليلا تبديت بعده في صورة **دالات القضايا ؛** فنقول - مثلا - « انسان » أو « قط » أو ما شئت من هذه الأسماء الدالة على مجموعات ، يمكن تحليله بحيث يتحول كل اسم من هذه الأسماء الى عبارة فيها مجهول ، مثل « س يتصف بكذا وكذا » ومن هنا فهي عبارة ليست بذى معنى وحدها ، ولا يكون لها معنى الا اذا ملئت « س » بمعلوم معين ، فإذا ملأنا الفجوة بهذا المعلوم ، تحولت « **دالة القضية** » الى قضية كاملة يمكن التحقق من صحتها أو عدم صحتها

لصورة الفكرة في ذهنه ؛ حتى جاء هؤلاء الفلاسفة الرياضيون - وعلى رأسهم **رسل -** فحللوا العدد الى ما هو أبسط منه ، اذ جعلوه دالا على مجموعة الفئات الصغيرة التي تكون كل مجموعة منها ممثلة له ؛ فلو أتبع لك أن تجمع - في تصورك - جميع التالونات التي في العالم بأسره ، ثم تحزمها كلها في حزمة واحدة ، لكان لك بذلك مجموعة كبيرة تضم مجموعات صغيرة متشابهة من حيث تكوينها ؛ وهذه المجموعة الكبيرة هي التي تكون معنى العدد ثلاثة ؛ هذا هو المقصود حين يقال ان **العدد عبارة عن فئة من فئات -** فئة كبيرة تضم فئات صغيرة متشابهة البنية ، كل منها يدل بمجرد تكوين بنيتها على العدد المراد تعريفه ؛ وبهذا التحليل تترد **الرياضة كلها الى منطق صرف ،** مادامت قد استطعت رد مصطلحها الأساسي الى مصطلح منطقي ، فيدل قولك - مثلا - ثلاثة ، أصبحت تقول فئة كبيرة تضم فئات ثلاثية كثيرة ؛ مجموعة كبيرة من الكائنات كان يظن انها موجودة وجودا فعليا كما توجد سائر الكائنات ، وأعني بها الأعداد ، وتكون أيضا قد ألقيت ركنها من البناء الميتافيزيقي لم يعد له داع ، مادامت الأعداد الرياضية - وسائر الحقائق الرياضية - قد تحولت الى تيسيرات لفظية لا أكثر ولا أقل وعاد **رسل** من مؤتمر باريس ، ليشروع توا في تأليف كتابه « **أصول الرياضية** » وانكب عليه انكبابا حتى فرغ من مسوداته ليلة رأس السنة : ٣١ من ديسمبر سنة ١٩٠٠ ، لكنه صدر من المطبعة سنة ١٩٠٣ بعد مراجعات وتعديلات أجراها فيه قبل طبعه

وفي الوقت نفسه تقريبا ، اتفق مع **وايتهد** على أن يشتركا مما في كتاب « **مبادئ الرياضة** » الذي استندت بينهما عشر سنوات (١٩٠٠ - ١٩١٠) أضيفت اليها ثلاث سنوات أخرى قبل أن تخرجه المطبعة كاملا في مجلداته الثلاثة ، يقول **رسل** في طريقة التأليف المشترك لهذا الكتاب - الذي يعد فاصلا بين عهدين في تاريخ الفلسفة المعاصرة جميعا - ما يأتي :

لقد كرستنا - **وايتهد** وأنا - كل وقتنا طيلة الأعوام المتعدة بين ١٩٠٠ الى ١٩١٠ للعمل الذي صار فيما بعد كتاب « **مبادئ الرياضة** » (برنكييا ماثماتيكا) وبالرغم من أن المجلد الثالث من هذا الكتاب لم ينشر الا سنة ١٩١٣ ، فإن دورنا في تأليفه (باستثناء قراءة تجارب طبعه) قد انتهت سنة ١٩١٠ ، عندما حملنا أصول الكتاب بأكملها الى مطبعة جامعة كيمبردج ... وكانت المشكلات التي عالجنا ها من نوعين : مشكلات فلسفية

أعلى ، ولا يجوز أن نطبق عليه ما نطبقه على المستوى الأدنى ؛ ولتوضيح ذلك أفرض أنني كتبت على رأس هذه الصفحة جملة تقول : أن جميع الأقوال الواردة في هذه الصفحة مكتوبة باللغة العربية ؛ فإذا وجدت بعد ذلك أن من بين الأقوال الواردة في هذه الصفحة ما هو صواب وما هو خطأ ، فلا ينصرف ذلك على الجملة العليا لأن لها صدقتها وحدها أو عدم صدقتها

على أن نظرية الأنماط المنطقية إنما أوردتها رسل ليقابل بها مشكلة رياضية هامة ، كان قد أثارها **كانتور الرياضي** ، وهي مشكلة خاصة بالعدد الذي يكون هو أكبر الأعداد ، ولا يكون هناك عدد أكبر منه في السلسلة العددية ؛ يقول كانتور في هذا الصدد أنه ليس هناك مثل هذا العدد ، ويجب إرسال شارحا لذلك ، لأنه ربما قيل أننا لو عدنا الأشياء كلها الموجودة في العالم ، فقد يكون آخر عدد نصل إليه هو أكبر عدد يمكن الوصول إليه، لكن رسل بنه إلى أننا نستطيع أن تكون من الأشياء **فئات فئات** - أي أن نجعلها مجموعات مجموعات ، وعندئذ نجد أن مجموع الفئات أكبر من مجموع الأشياء الداخلة في تكوينها ، وعلى سبيل المثال ، أفرض أن كل مائي العالم ثلاثة أشياء هي **أ ، ب ، ج** ؛ فمن هذه الأشياء الثلاثة نستطيع أن تكون مجموعات عددها ٢^٣ أي ثمانية مجموعات ، ومن هنا يتعدى أن نصل إلى مرحلة نقول عندها : هذه أكبر مجموعة أو أكبر عدد يمكن تصوره ؛ ومنى هذا المدخل تناول رسل مشكلة **الفئة التي لا تكون عضوا في نفسها** ، « فالإنسان » اسم لفئة الأناس ، لكن « الإنسان » ليس واحدا منهم ، كما تحزم الملائق كلها - وهذا هو المثل الذي يسوقه رسل - فلا تكون حزمة الملائق ملقعة مضافة إليها ، وكذلك ما يقال عن فئة الأعداد كلها لا يكون عددا من بينها . وعلى وجه الجملة **ليس لأي اسم كلى معنى على نفس المستوى الذي يكون فيه لاسم العلم (بفتح اللام) معنى** .

ومن هذه النقطة ينتقل رسل إلى التفرقة المنطقية بين نوعين من التسمية : التسمية بواسطة عبارة وصفية ، والتسمية باسم علم (بفتح اللام) ، ومن قبيل التسمية الأولى أن تقول « مؤلف الأيام » ومن قبيل التسمية الثانية أن تقول « **طه حسين** » ؛ وليس هنا مكان الإسهاب في أهمية هذه التفرقة ، وحسبنا أن نقول أن الصلوة الوصفية لا يكون لها معنى إلا وهي في جملة ، أما وهي وحدها فلا معنى لها ، على خلاف اسم العلم ، فمحال من الوجهة

وهناك تفرقة هامة بين قضية تشير إلى مجموعة قضايا ، وقضية أخرى تشير إلى واقعة معينة ؛ وهي تفرقة لو أفلتت منا وقتنسا في متناقضات لاسبيل إلى الخروج منها ، اعترضت الفكر الإنساني منذ اليونان الأقدمين ولم يعرفوا كيف يكون الخلاص ؛ ومن الأمثلة التاريخية لهذه المتناقضات مثل - وكثيرا ما يجعلون هذا المثل رمزا يشير إلى مجموعة كبيرة منها - يروى عن إيمنديز الأقرطى ، حين قال عن أهل بلده أقرطش أنهم جميعا كذابون ؛ فها هنا تنشأ المفارقة المشهورة : إذا كان أهل أقرطش جميعا كذابين ، وإذا كان إيمنديز من أهل أقرطش ، إذن فهو كذاب ، ويتربط على تلك الصفة فيه أن يكون قوله هذا الذي قاله عن أهل أقرطش كاذبا ، وإذا فنقيضه هو الصدق ، أعني أن أهل أقرطش جميعا صادقون ، وإيمنديز واحد منهم ، إذن فهو صادق ؛ هكذا ترى أن إيمنديز لا يكون صادقا في قوله هذا إلا إذا كان كاذبا ، ولا يكون كاذبا في قوله هذا إلا إذا كان صادقا

أصبح هذا المثل التاريخي عنوانا على موقف يتكرر في الفكر الإنساني أشكالا وألوانا ، حتى حدثت التفرقة على يد رسل بنظريته المسماة « **نظرية الأنماط** » ومؤداها أنه لا يجوز أن تعد القضية المشيرة إلى قضايا من نفس المستوى مع القضية التي تشير إلى وقائع ؛ فافرض أنك قلت عن فلان من أهل أقرطش أنه كاذب ، وعن فلان الثاني أنه كاذب ، وعن فلان الثالث أنه كاذب وهلم جرا ، فهذه كلها قضايا تشير إلى وقائع ، أما إذا لخصت هذه القضايا وعممتها في قضية تقول « أهل أقرطش كلهم كذابون » فهذه قضية تشير إلى قضايا ، ولذلك فهي من مستوى أعلى ويكون لها حكم غير الحكم الذي يكون للقضايا التي هي من المستوى الأدنى ؛ وأداني هنا أضعف من أن أرد الإغراء بأن أذكر للقراء مثلا كثيرا ما تعرضت له عند نقد الناقدين للوضعية المنطقية ، إذ يجزم كثيرا ما يقولون : مادام الوضعيون المنطقيون يقولون أن القضايا العلمية هي أما قضايا رياضية وأما قضايا في العلوم الطبيعية ، وما عدا هذين الفرعين هو من قبيل الكلام الخالي من المعنى ، فنحن إذا طبقنا هذا المعيار نفسه على قول الوضعيين المنطقيين ، وجدنا أنه قول لا هو من قبيل القضايا الرياضية ولا هو من قبيل قضايا العلم الطبيعي ، وأذن فهو قول فارغ من المعنى ؛ وهنا يكون الرد بنظرية الأنماط التي قدمها رسل في كتاب « **مبادئ الرياضة** » لأن قول الوضعيين المنطقيين ينصرف إلى أقوال ، وأذن فهو من نمط منطقي

تحل فيه الشمس ذاتها ، وثانيها هو أى نقطة شئت من نقاط الفضاء لا يحجبها حائل عن الشمس ، لأن أى نقطة في الفضاء فيها أحداث لها بنية الشمس وصورتها ، إذا لم تكن ظاهرة للوحة الأولى ، فهي تظهر لو وضعت في تلك النقطة لوحة حساسة ، وثالث الأمكنة هو الذى يحل على اللوحة الحساسة حين ترسم عليها الشمس ، وإذا سألتني بعد ذلك : وما حقيقة الشمس بين هذه الظواهر كلها ؟ أجبتك بأن حقيقة هي هذه الظواهر كلها ، فاجمع هذه الظواهر كلها وهذه الأحداث كلها تكن لك الشمس كما هي واقعة .

وننتقل بعد ذلك خطوة أخرى فنقول : ان اللوحة الحساسة حين تضعها في أى نقطة شئت من نقاط الفضاء ، وحين تلتقط لك من تلك النقطة ما كان حالا فيها من « أحداث » تحمل صورة الشمس ، أقول ان تلك اللوحة الحساسة عندئذ لا تعكس صورة الشمس وحدها ، بل انها تعكس كذلك كل ما هو متجمع في مكانها من أحداث ، بحيث نرى على سطح الأوحة شمسا وجسوما أخرى ارتسمت صورتها عليها .

فلو تصورنا ان اللوحة الحساسة كائن عضوي حي ، لجاز القول - إذن - ان هذا الكائن « يعكس » مختلف الأشياء التي تكون أحداثها متجمعة في النقطة المكانية التي يحل فيها ذلك الكائن ؛ وبهذا نصل الى التفرقة بين ما يسمى « بمادة » وما يسمى « بعقل » ؛ فمادة الشمس هي حاصل جمع أحداثها الساقطة على أى جهاز حساس - والجهاز العصبي جهاز حساس - مهما يكن مكان تلك الأجهزة وزمانها ؛ وأما « العقل » فهو ما يتجمع على جهاز حساس واحد في لحظة بعينها من مختلف الانعكاسات الآتية اليه من هنا وهناك ؛ وهكذا ترى ان « الأحداث » هي المادة الخامسة

المنطقية ان يكون بغير مسمى يشير اليه ، ويكون هذا المسمى هو معناه ، ولو وجد اسم علم بغير مسماه كان اسما زائفا لا يجوز قبوله اسما من الأسماء ؛ واثبتك اذا عرفت ان نظرية العبارات الوصفية هذه قد تعد من أهم ما أسهم به رسل في المنطق ، عرفت بالتالى انها جديرة بالدراسة الجادة ، وقد جاءت لتصحح موقفا غريبا كان قائما ، وهو انه ما دام هنالك عبارة وصفية مفهومة فلا بد ان يكون لها مسماه في عالم الواقع ، مما أدى بالإنسان الى افتراض وجود كائنات بعدد ماخلقه خياله من عبارات وصفية .

- ٤ -

ويخرج فيلسوفنا من موجة المنطق الرياضي التي غمرته ثلاثة عشر عاما ، ليلفت بصره فورا نحو الطبيعة الخارجية كيف ركب ؟ ويصدر سنة ١٩١٤ كتابه « علمنا بالعالم الخارجى » فيبيدوه بتحليل للأدراك الحسى ، لأنه في رايه الوسيلة التي نعرف بها ذلك العالم ، وأول ما يلفت اليه انظارنا هو الفارق الفسيح بين الصورة كما تقع في ادراكنا والصورة كما هي في لغة علماء الطبيعة الحديثين ، أو قل الفارق الفسيح بين العقل والمادة ؛ فانت تعلم بالطبع ما ادراكك للمضد التي أمامك ، فقارن هذه الصورة المدركة بدنيا بالالكترونات والبروتونات وسائر هذه الكائنات الدقيقة التي يقول لنا علم الطبيعة الدربة ان المضد هي مجموعة منها .

وبأخذ رسل في التحليل التقصى لعله يبلغ من الأمر شيئا ، فينتهى الى نظريته في ان « العالم كله « أحداث » سواء في ذلك المادة أو العقل ، ومن ثم يلتقي عنده العقل والمادة في أنهما مما من هبولى محابدة ، لا هي مادة ولا هي عقل ، انما هي مجموعات من أحداث ، ترتب على هذا النحو فتكون ما يسمى بمادة ، أو ترتب على ذلك النحو فتكون ما يسمى بعقل ؛ ولشرح ذلك نقول في ايجاز شديد : افرض انك وضعت أى عدد شئت من اللوحات الحساسة في تقاطع متفرقة من المكان ، وانها جميعا معرضة لاشعة الشمس ، ف عندئذ ترسم صورة الشمس على اللوحات الحساسة جميعا ، مهما كان موضعها ، مادام الطرسيق بينها وبين الشمس خاليا من الحوائل ؛ فما معنى ذلك ؟ معناه ان ثمة نوعا غريبا من « الأحداث » حال في تقاطع الفضاء ، بسبب الشمس ، وان هذه الأحداث اذا ماوقمت على لوحة حساسة تبين وجودها ؛ فاذا سألتني بعد هذا : أين مكان الشمس ؟ أجبتك بأن لها ثلاثة ضروب من المكان ، أولاها هو المكان الذى



التي يتكون منها المادة والعقل معا ، وإن الفرق هو في طريقة التجميع والترتيب ؛ ومن ثم كان في فلسفة رسل ما يسمى « **بالهولي الحايطة** » التي منها يتكون العقل وتتكون المادة في آن واحد ؛ فيعد أن كان الفلاسفة أما ماديين يحولون كل شيء إلى مادة ، وأما عقليين يحولون كل شيء إلى فكر ، جاء رسل - وسبقه على الطريق نفسه **وليم جيمس** - فاخذ بالهولي الحايطة التي لا هي مادة بالمفهوم القديم ولا هي عقل بالمفهوم القديم ، لكنها أصل لمادة والعقل معا .

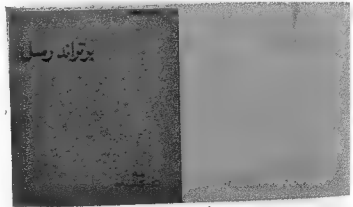
- ٥ -

وتقع الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فينصرف فيلسوفنا إلى مناهضتها بكتابات أدت به إلى السجن ، ليجرد أنها تدعو إلى السلام في عالم مجنون ؛ وما كادت الحرب تدنو من ختامها حتى يأخذه اليأس ، فيعود من جديد إلى دنيا الفلسفة يلوذ بها - مع نزعة حينا بعد حين يقضيها مع شئون البشرية في أحكامها الصامة وفي علاقات أفرادها - فلئن كان قبل الحرب قد شغلته التحليلات المنطقية الرياضية ، ثم شغله تحليل العالم الطبيعي ، فإنه هذه المرة قد غاص في دخيلة الإنسان لتحليل العقل ، وما يتصل بهذا التحليل من بحوث في المنطق وفي المعرفة ، فله محاضرات عن « **النظرية المنطقية** » (١٩١٨) جمعت في كتاب (١٩٢٤) ، وله محاضرات من « **تعطيل العقل** » جمعت كذلك في كتاب (١٩٢١) ، ومحاضرات عن « **الغنى والصدق** » جمعت هي الأخرى في كتاب (١٩٤٠) وله كتاب في « **المعرفة الإنسانية** » (١٩٤٨) إلى جانب عشرات من الكتب مازالت تخرجها المطبعة منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا .

ولو شئنا موجزا في سطور يلخص برتراند رسل كما هو اليوم في دنيا الفلسفة ، قلنا : إنه

ينتمي إلى مدرسة « **الواقعية الجديدة** » التي تعترف بأن الأشياء الخارجية وجودها مستقل عن عقل الإنسان المدرك لها ، فسواء وجد على وجه الأرض ناس أو لم يوجد ، وسواء كان في الكون كله ذات واعية مدركة أو لم يكن ، فهناك العالم الخارجي بأشياءه قائم ؛ ثم هو فيلسوف يتخذ « **التعطيل** » منهجا له ، بمعنى أنه يتناول الأفكار مهما يكن ميدانها ، ليحاول تفتيتها وفكها إلى عناصرها الأولية ، حتى يتبين له آخر الأمر أن كانت أفكارا أصيلة أولية ، أو كانت مما يمكن ردّها إلى سواها ، فإذا كانت الأخيرة ، كان معنى ذلك أنه يستغنى عنها مكنيا بالأصل الذي ترد إليه ، وقد لبث طول عمره الفلسفي الطويل يتر ويجاد ويقص ، هادئا إلى أن يصل إلى أقل عدد ممكن من الأفكار تكون هي الأفكار البسيطة الأولية التي لا بد من قبولها بغير تعريف ، لتعرف بها سواها الذي ينبثق عنها وتسمى هذه العملية في عالم الفلسفة بنصل أو كام (أو كام فيلسوف من المصور الوسطى كان يدعو المفكرين إلى القصد في عدد الكائنات ، بحيث لا نضيف من عندنا ما لا تقتضيه ضرورة افتراض وجوده) ، فحتى المفكرات « **مادة** » و « **عقل** » استطاع أن يستغنى عنهما بفكرة واحدة هي « **الهولي الحايطة** » التي قوامها « **أحداث** » ؛ ويأخذ رسل بما قد وصل إليه علم الطبيعة النووية في تحليله للعالم ، بل أن فلسفة « **الأحداث** » التي يرد إليها كل شيء ، هي انعكاس لعلم الطبيعة الحديث بما قد رد المادة إليه من كهارب ، حتى لقد تعدمت الشقة التي كانت تباعد بين المادة والعقل ، وأصبحت المادة طاقة والطاقة مادة ولا فرق بين الاثنين ؛ وهو في علم النفس يساير الاتجاه التحليلي نفسه ، فيأخذ بالمذهب السلوكي الذي يفتت السلوك إلى وحدات بسيطة هي الانفصال المنعكسة الفطرية والشرطية ، لكنه يجد أن السلوكية لا تفسر كل ضروب السلوك وكل جوانب الخبرة ، فيكملها بما يغطي هذه الزوائد الفاتضة ؛ وينتبه رسل إلى العلاقة الكائنة بين عالم اللغة وعالم الأشياء ، فتمت تصور اللغة هذا العالم ومتى لا تصوره ؟ ولذلك يشرف بعنايته إلى الدراسات اللغوية من جانها المنطقي ، ويربط الصلة بين اللغة والوقائع الخارجية ربطا وثيقا . تلك لمحة عن رسل الفيلسوف ، لعلها تضيء صورته . في أذهان عامة القراء ، وهي الصورة المشرقة في حد ذاتها ، والتي تصوره رجلا يسهم في رسالة السعادة والعدالة والسلام .

ذكي نجيب محمود



رسل وفلسفة.. ليبنتز

دكتور عثمان أمين

ليس بالامر العجيب ان يختلف مؤرخو الفكر الغربي في تصوير شخصية ليبنتز وتأويل فلسفته اختلافا شديدا : لقد اختلفوا من قبل ولا يزالون مختلفين في امر سلفه العظيم ديكارت امام الفلسفة الحديثة . وكيف لا يختلفون في امر ليبنتز وهو اكبر مفكر المائى بعد لوتر ، راي النور اوائل النصف الثاني من القرن السابع عشر في « ليبزج » ، مدينة الكتب على الأصالة . وامتد نشاطه الفكري الى فترة طويلة خلال حياة حافلة بالأحداث : جعل من نفسه استاذاً برع في مختلف المعارف والفنون الى جانب الفلسفة : فكان منطقياً ورياضياً واجتماعياً ومؤرخاً وفقهياً في القانون وعالماً بالطبيعة واللغة والسياسة والدين . واهتدى ، مع « نيوتن » في وقت واحد ، الى حساب اللامتناهي في الصفر . وانشأ منطقاً جديداً ، حين أضفى على المنطق التقليدي صورة حسابية . وجمع في فكره شتى المطامح الثقافية المتعارضة السائدة في عصره ، ونهض بالمصعب الثقيل الذي خلفته له اربعة او خمسة تقاليد مختلفة وزودته به عبقورية امتين او ثلاث من الامم المتقدمة . ولئن كنا نجد لدى الفيلسوف روايب من التراث القديم والوسيط مع تراث عصر النهضة وتراث القرن السابع عشر ، فقد جاوز فكره ذلك كله



هو ثمرة تصويره الخاص للعالم أو ثمرة هذا الذي يسميه اللسان « قلت انشاؤني » . فلا بدع أن نجد عنه كل منهما استعداداً سابقاً لابرار جانب بعينه من جوانب الفكر الليبنزي وتبسيط الأضواء عليه دون سواه : وهذا الموقف يمكن أن نعتبره موقفاً سائفاً مشروعا ، أن لم يكن مما لا سبيل إلى تجنبه أو التخلص منه .

والآن وقبل أن نتناول بالعرض والتعليق كتاب رسل عن لينتز ، نود أن نشير إلى الظروف الفكرية التي ألف فيها كتابه ، كما جاء في صدره للطبعة الأولى (سنة ١٩٠٠) قال : « لا بأس من أن أورد بعض ملاحظات شخصية قد تفسر لم رأيت أن كتابا عن لينتز ربما جاء في أوانه . ففي فترة الصوم الكبير من سنة ١٨٩٩ أقيمت سلسلة من المحاضرات عن فلسفة لينتز في ترينتي كوليدج بكامبريدج .

وحين كنت أقوم بأعداد هذه المحاضرات لم أجد في دراستي لأغلب الشراح الكلاسيكيين وأغلب المؤلفات المتعاقبة التي كتبها لينتز ما يستثير به في معرفة الأسباب التي ساقته إلى هذا الرأي أو ذلك من آرائه . لم ذهب لينتز مثلا إلى أن « **الوحدات** » لا يمكن أن يؤثر بعضها في بعض ؟ وكيف اقتنع بأن **الامتيازات** ذات هوية واحدة ؟ وما معنى **قانون السبب الكافي** ؟ هذه المسائل وكثير غيرها بدت لي مفتقرة إلى جواب ولم يتيسر لي الحصول عليه . كنت أحس - كما أحس كثيرون غيري - أن **الوحدات** **لوجيا** كانت ضريا من القصص الخيالية الخالية ، وربما كانت متسقة فيما بينها ، ولكنها خرافية جدا . وليست على هذه الحال زينا حتى قرأت كتاب **المقال في الميتافيزيقا والرسائل إلى أدنو** . وفجأة إذا بغيض من النور يغمر كل ركن من أركان ذلك البناء الفلسفي ، فزابت كيف أوسيت دعائمه وكيف أثبتت منها بناء فوق بناء . وبدأ لي أن هذا النسق الذي يبدو خياليا يمكن استخلاصه من عدد قليل من المقدمات البسيطة التي كان من الممكن ، بدون التسانج التي استخلصها لينتز منها ، لكثيرين من الفلاسفة أن لم يكن لجميعهم أن يقبلوها عن طيب خاطر . ولم يكن يبدو لي مخالفاً للمعقول أن أؤمل أن الفقرات التي لاح لي أنها قد أضاعت كل شيء تحدثت عن غيري الانطباع نفسه الذي أحدثته عندي . واذن فقد بدأت بالنظريات المتضمنة في تلك الفقرات ، وسميت بقدر ما في وسعي إلى بيان أن نظرية « **الوحدات** » قد استخلصت استخلاصا محكما من عدد قليل من المقدمات .

وأصبحت له خصائصه المميزة ، حتى أن الشارح الذي يريد أن يتابع دراسة آراء ذلك الفيلسوف يجد نفسه مضطرا إلى الاختصار على جانب واحد من جوانب التخصص المختلفة التي لمع فيها اسمه وأن يرد إلى هذا الجانب كل ما عداه .

وذلك ما صنعه الكثيرون من الشراح المحدثين والمعاصرين ، حين صوروا لنا الفيلسوف في صور مختلفة متباعدة : فبينما نرى صورة لينتز **الميتافيزيقي والجبلي** عند « تسلر » و « كونو فيشر » و « بوترو » و « دبلمان » و « كاسير » و « رسل » ، ونرى صورة لينتز **المنطقي** عند « كوتورا » و « رسل » ، ونرى صورة لينتز **الرياضي** عند « كانتور » ، وصورة لينتز **السياسي** عند « جوراور » و « ليلي - برول » ، وصورة لينتز **الصوفي** عند « جان باروزي » . وبينما نرى « كاسير » محاولا أن يقرب الشقة بين لينتز وكاظم ، نرى بعض الكتاب المحدثين وأصلا مذهب لينتز عبارات من الفينومينولوجيا ، ونرى « بلافال » ذاهبا إلى أن فلسفة لينتز إنما تنتزع في ضوء نقده لديكارت . وكان لينتز نفسه قد أحس في حياته بأن النقاد سيرفونه إلى التباس إلى أنفسهم أو التباس إلى تكوينهم العقلي ، فقال : « لقد وقع لي ما يقع عادة للمعتدلين من أصحاب المذاهب .. فالشائيتون يعدونني من الديكارتيين ، والديكارتيون يتعجبون من أنني لم أرجع إلى كل ما يزعمون لأنفسهم من أنوار » . أن لدينا الآن نحو عشر لوحات تصور الفيلسوف في أضواء وظلال بلغ من اختلافها أن أصبح قريبا من المستحيل على من يراها أن يتبين أنها لوحات لشخصية واحدة !

وإذا أردنا أن نأخذ مثلا مشهورا على هذا التباين في التأويل وجدناه صارخا في **كتابين** عن لينتز ، أحدهما مؤلفه « **جان باروزي** » وعنوانه : « **لينتز والتنظيم الديني للأرض** » ، والثاني مؤلفه **برتراند رسل** ، وعنوانه : « **عرض نقدي لفلسفة لينتز** » . والناتر في الكتابين لا يتردد في أن يقول من أول وهلة : ما أبعد الفرق بين لينتز في تصوير باروزي ولينتز في تصوير رسل ! ولكن تفسر هذا الاختلاف الكبير يصبح واضحا ميسورا إذا اتبعنا « **المنهج الجواني** » في البحث والفهم : عندئذ نتبين أن « **باروزي** » مؤلف كتاب كبير عن « **سلسل جان دو لاكروا ومشكلة التجربة الصوفية** » ، وأن رسل مؤلف كتاب مشهور عن « **مبادئ الرياضة** » . كلا المؤلفين إذن قد اتخذ من قبل موقفا تكريا مميذا ،

الخصوص ان نظره في علاقة الموضوع بالمحمل قد اذاه الى فكرته في المواند ، وأنها غير ذات نوافذ . ويلوح لى ان هذه الوثائق تبين أيضا ان نظريات لينتزر الحقيقية لا تزال من بعض الوجوه أبعد عن الفكرة التقليدية مما قدرت . ويسندو ذلك بوجه خاص فيما يتعلق بهذا السبب الكافي . لقد فرمسيو كوتورا هذا القاتون على انه تأكيد للقول بأن في كل قضية صادقة يكون المحمول متضمنا في الموضوع : ومن الصير امام النصوص التي نشرها كوتورا ان نرفض هذه النتيجة التي تجبه الابصار .

وفي الفصل الاول بعنوان «مقدمات لينتزر» نرى رسل يحدد هذه المقدمات - وبعضها قد صرح به لينتزر وبعضها لم يصرح به - ثم يجملها في خمس مقدمات :

١ - ان لكل قضية موضوعا ومحمولا .

٢ - ان الموضوع يمكن ان تكون له محمولات هي صفات موجودة في لحظات مختلفة (هذا الموضوع يسمى « جوهر »)

٣ - ان القضايا الصادقة التي لا تقرر الوجود في لحظات معينة تكون ضرورية وتحطية ؛ ولكن القضايا التي تقرر الوجود في لحظات معينة تكون حادثة وتاليفية . وهذا الضرب من القضايا يعتمد على العال الغالية .

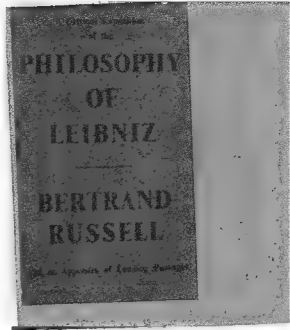
٤ - الانا جوهر .

٥ - الادراك الحسى يزودنا بمعرفة عالم خارجي ، اى بوجودات أخرى غير ذاتي وأحوالي .

وبعد ان صرح « رسل » في هذا الفصل من كتابه بأنه سيتناول أولا الجوانب المنطقية في



• • ديكارت



واذن فالوناد لا يبدو في بداية العرض بل في نهاية سلسلة طويلة تمهيدية من الاستدلالات . ولابد من التسليم فيما اظن بأنه اذا كان هذا العرض صحيحا فان قيمة لينتزر من حيث هو فيلسوف اكبر جدا من القيمة التي نخرج بها فيما كتب من بحوث تقليدية .

وفي التقديم الذي كتبه رسل للطبعة الفرنسية المنشورة سنة ١٩٠٨ ، نراه يوجه الانظار الى كتابين قيمين جدا نشرهما «كوتورا» عن « منطق لينتزر » (١٩٠١) و « رسائل صغيرة ومقتطفات غير منشورة للينتزر » (١٩٠٣) ويقول :

« حين عرضت رأيي في ان فيزيقا لينتزر قائمة على المنطق الذي بسطه في الوسائل الى ارنو ، لم اجد متدوحة من الاستناد ، في تأييد دعواي ، الى عدد من النصوص قليل نسبيا وقد اكتشف مسيو كوتورا ، عند فحصه لمخطوطات لينتزر ، عددا من الوثائق ذات الاهمية الكبيرة . واغلب الظن ان الناشرين السابقين اهملوا ، لان الفكرة التقليدية عن لينتزر كانت قد بلغت من التشبث بالأذهان حدا حال بينهم وبين ان يروا مالها من أهمية . بيد ان هذه الوثائق في نظري لا تدع اليوم مجالا للشك في ان الدراسات المنطقية التي قام بها لينتزر كانت هي الصامد الذي حدد ميثاقه ، وتؤكد على وجه

نظريته الجوهري من اثنايتين المنطقية
والجيتافيزيقية ، على نحو ما بسطها الفيلسوف
حوالي سنة ١٦٨٥ . وقد رأى رسل في هذه
النظرية أصرح واكمل تعبير عن فكر لينتز بعد
أن بلغ تمام بضجه الفلسفي . صحيح ان رسل
لم يمنع نفسه من الانتفاع بالنصوص السابقة
واللاحقة لهذا التاريخ ، ولكنه اتما وجد في
« **القال في الميتافيزيقا** » وفي « **الرسائل الى أرتو** »
دعائم هذا النسق وقوامه . ومن هنا سعى الى
استخراج القدمات التي استخلص منها كل
ما عداها ، لكي يصوغها في ادق صورة ممكنة ،
ولكي يرينا كيف استخلص لينتز من هذه
المقدمات القضايا الرئيسية في ميتافيزيقاه
(نظرية الجوهر ، ونظرية الحقائق الضرورية
والحقائق الحادثة ونظرية المكان والزمان
والمتصل ، ونظرية المادة ، ونظرية « الاتساق
المقدر من قبل » الخ) . وينتهي رسل الى تقرير
أن الجانب الأخلاقي من المذهب اليبينتي
لا يتصل بالمبادئ الا برباط مهلهل ان لم يكن
مصطنعا .

ونستطيع الآن أن نلاحظ على هذا الكتاب
— كما لاحظ « ليفي — بول » من قبل — أنه
حتى بعد التأويل « النسقي » المثنى الذي ادلى
به برتراند رسل ، وحتى بعد نشر النصوص
المخطوطة التي يرجع الفضل فيها الى « لوي
كوتورا » ، والتي زودها الناشر بشروح بارعة ،
يبدو أن الشك في ثبوت دعوى « رسل » لا يزال
قائما وله مسوغاته المديدة . وليس من
المستطاع اليوم ، بعد المخطوطات الكثيرة التي
ظهرت أبان النصف الأول من هذا القرن ، أن
ننظر الى دعوى رسل الأساسية وكأنها شيء
استقر وفرغ منه : لم يعد مقبولا أن يقال أن
محور فلسفة لينتز هو منطق ، ولا أن قضية
« تضمن الموضوع للمحمول » هي الفتحاح
الرئيسي للمذهب اليبينتي . ان للمذهب لينتز
عند الباحث الحقن مغايب كثيرة . ومهما يكن

لمذهب لينتز ، وأنه سيتناول اخيرا الكلام عن
النفس والله والأخلاق ، أضاف عبارة ذات دلالة ،
فقال : « مع أن الموضوعات التي عولجت في
الفصول الخمسة الأخيرة من الكتاب قد شغلت
مجالا فسيحا في كتابات لينتز ، الا أنها أقل
امتاذا (من الموضوعات المنطقية) . ولذلك
سنبحثها بأوجز مما بحثنا الأجزاء الأولى والأكثر
أصالة من تدليله . ولهذا المسلك ايضا سبب
آخر : وهو أن هذه الموضوعات على درجة من
الأهمية والصعوبة أقل من موضوعات الفصول
الأولى » .

ولا حاجة بنا هنا الى التنويه بمكره رسل
في انعمه المعاصره وفيه مؤلفاته في المسائل
الرياضية والمنطقية ، ومساهمته الممعة في
أرساء قواعد المنطق الجديد المسمى
« **لوجستيك** » . ولكننا نود أن نغول كلمة مجمعة
عما لكتابه عن فلسفه لينتز من خصائص
تميزه وما يجعل له فيه فريدة . ويبدو لنا
أولا ان من المفيد ان نرى فلسفه لينتز يقوم
بدراسنها رجل مثل رسل ، هو رياضي ومنطقي
ومشغول بما شغل به لينتز من مشكلات انارثها
العلاقات العالميه بين الرياضه والمنطق ، ومشغول
كما شغل « لينتز » بأرساء قواعد « **اللوجستيك** »
بصفة نهائية .

وقد كانت نقطة البدء عند رسل في بحوثه
عن لينتز أن يرى كيف أن واحدا من أكثر
العقريات في القرن الثامن عشر وضع مشاكل
معينه في المنطق والميتافيزيقا كان يلتصق لها هو
نفسه حلا شافيا . فاحد يتساءل أولا : هل من
الممكن من تعريف منطقي للحكم ، أن نستخلص
فكرة عن الجوهر ؟ . وهل من الممكن بعد ذلك أن
نقيم على هذه الفكرة عن الجوهر ميتافيزيقا
سليمة ؟ ومضى رسل بدم هذه الفكرة بما يتيسر
له من وثائق وفقا لقواعد المنهج التاريخي .
وبواضح أن رسل قد اخطأ لنفسه خطة مفيدة ،
فلم يجعل مهمته أن يقدم لنا عرضا كاملا لفلسفه
لينتز بلقى الضموء على جميع عناصر تلك
الفلسفه المقتدة ويضع كل عنصر منها في موضعه
وفقا لأهميته بالنسبة الى غيره ، فان هذه ربما
كانت مهمة مستحيلة ، نظرا لأن نشر مؤلفات
لينتز أوائل هذا القرن كان جاريا لم يفرغ بعد .
ولكن رسل قصد الى شيء آخر : عمد الى
توجيه جهده لدراسة جانب واحد من المذهب
اليبينتي رأى أنه هو الجانب الرئيسي الذي
تعتمد عليه الجوانب الأخرى ، فجعل مدار بحثه



١ . كسير

الجوهر . ولكن لينتز في عرضه الأخير لهذه لا يرى إطلاقاً أن المبدأ المنطقي هو المصدر الوحيد الحقيقة الميتافيزيقية . ويرى أن الانحصار على استعمال الاستنباط التحليلي يؤدي ضرورة إلى واحدة « سينوزا » (انظر : برونشفيك : « سينوزا ومعا صروه » ، ص ٢٤٥) أضف إلى هذا أن منطق الهوية القائم على مبدأ « عدم التناقض » لا يكفي لتبرير الانتقال من الممكن إلى الواقع ، لأنه لا يسر لنا أن نفسر كيف أن بعض الماهيات تظل على حال مثالية محضة ، أي في الدهن فقط ، وأن بعضها الآخر يصل إلى الوجود . فاما أن لا يوجد شيء ، وأما أن الممكنات تتحقق كلها على السواء ؛ وفي هذا يقول لينتز نفسه : « يجب أن نتصور الله على غرار سينوزا موجوداً لا علم له ولا إرادة ، بل يخلق كل شيء حسناً كان أو قبيحاً بلا تمييز ، إذ أنه لا يبالي بالأشياء ، وبالتالي لا سبب لديه يجعله يرجح وجهاً على آخر . وعلى هذا النحو أما أن لا يفعل شيئاً أو أن يفعل كل شيء » ، ولكي نفسر انتقال الممكن إلى الوجود نحتاج إلى آليات وجود اله متعال بأن عن العالم ، كما يقول متصوفة الاسلام . وهذا الإله ذو علم وإرادة : علم الله هو قانون الممكنات ، يعلم جميع الماهيات . لكن

من أهمية كتاب « المثل في الميتافيزيقا » وأهمية « الرسائل إلى لوتو » فأننا لا نستطيع أن ننسى أن لينتز نفسه كثيراً ما عرض القضايا الرئيسية للميتافيزيقا في ترتيب آخر مختلف جداً ، وبعيد عن كل اعتبار منطقي : مثلاً ذلك مانجده في رسالته « نسق جديد للطبيعة والاتصال بين الجوهر » أو في « الموندولوجيا » . أن النصوص التي أتى « رسل » أن يعتمد عليها ، كالنصوص التي نشرها « كوتورا » ترونا فلسفة لينتز من « وجهة نظر » معينة . ولكن وجهات نظر أخرى ، مختلفة كل الاختلاف عن هذه ، لها الحق أيضاً في أن تدعى ، على حد قول لينتز نفسه ، أنها « تعبر » عن العلاقة النسقية بين القضايا . وليس من قصداً أن نخوض هنا في مناقشة هذه المسألة العويصة ، ولكننا نرى مع لفي برول أن رسل قد شيد على الأساس الذي اختاره هو بناء جديداً للنسق الفلسفي بعض أجزائه رائعة ، مثال ذلك تعمقه في بسط نظرية الحقائق الحديثة ونظريتي المكان والمادة .

وواضح أن رسل معجب بلينتز ، وقد افصح هو نفسه عن ذلك في كتابه . ولكن هذا الإعجاب لم يحل بينه وبين أن يستعمل كامل حريته في نقد الفيلسوف الميتافيزيقي الكبير : نراه بنيه في غير رفق إلى مواضع عند لينتز يجد فيها شيئاً من « قلة التماسك » تارة ، أو « انعدام الاتساق » أو « السخف » أحياناً .

ولا ريب أن هذا الاستقلال في الحكم أفضل من التبعية والخضوع . فقد استطاع رسل ، دون أن يمس الاحترام الواجب للمعمرى ، أن يلقي ضوءاً ساطعاً على قيمة المذهب من ناحية المنطق وعلى عيوبه أيضاً . وعلى هذا النحو بين رسل أدورع بيان أن العلاقات بين « دينامية » لينتز وميتافيزيقاه - وهي علاقات امتدحها كثير من المؤرخين وراى فيها لينتز نفسه إحدى مفاخره ، بشوبها في الحقيقة التباساً لا يمكن أن يزول ، وأنها في الواقع من أكثر تقاطع المذهب استحقاقاً للنقد . . وصحيح أن نظرية لينتز عن الجوهر منظورية كلها في المبدأ المشهور **أن المحمول متضمن في الموضوع** ، وأنه يجب أن يكون الموضوع محتوباً على المحمول بحيث أن من يفهم حق الفهم فكرة الموضوع يحكم كذلك بأن المحمول يخصه ، (مقال في الميتافيزيقا ، الفصل الثامن) . وبالإستعانة بهذا المبدأ يستطيع عام كليل - ليس هو العلم الإنساني مع ذلك - يستطيع أن يستخلص من جوهر ما عدداً لا متناهياً من الصفات والخصائص الضرورية أو الحوادث الممكنة التي يجب أن تثبت لهذا

أرادته هي قائلون «الممكنات المتصاحبة الوجود»، فهي تختار من جملة الالهيات ما يستطيع اذا انتقل الى الوجود ان يؤلف العالم الذي هو احسن العوالم الممكنة .

واذن فمن قلب المنطق الليبنزي انتبى هذا النداء ، وهو نداء ايماني اللاهوتية والاخلاقية . ولتقرأ هذه السطور الصريحة التي كتبها ليبنتز نفسه : « ان ملاحظاتي على جسدني ومالبرانشي وديكارت وسمينوزا وكوك انما تعين على تهيشه الاذهان (لتفهم مذهبي) . قد لا استطيع دائما ان اتوسع في شرح آرائي ، ولكني احاول دائما ان قول قولا سديدا . لقد بدأت تأملاتي متفلسفا ، ولكني اختتمتها متدينا . وان من اكبر مبادئي انه لا شيء يحصل بلا سبب ، وهو مبدأ من مبادئ الفلسفة . غير أنه في صميمه ليس شيئا آخر غير اعتراف بالحكمة الالهية ، وان لم أكن تعرضت له أولا » (كتالوج مخطوطات ليبنتز بمكتبة هانوفر ، نشر يوهان ، فاسفته ، ١ ، ٢٩) .

وقد ألح ليبنتز نفسه غير مرة على الفرق الكبير بين التحليل المنطقي المحض الذي يجري على التجانس ، وبين التأليف الكيفي الذي يجري على اللامتجانس ، وبعبارة أخرى فرق ليبنتز صراحة بين « **الكم** » و « **الكيف** » ، ونبه الى ما يقع بين الناس من خلط في هذا الأمر (بروشفيك ص ٢٥٢) . وكان ليبنتز الرياضي البارز يؤكد بعد بسكال أن هناك فرقا كبيرا بين « روح الهندسة » وروح الفلسفة !

وها هو ذا يكتب الى « تشرنهاوس » من مالبرانش : « لم يكن في استطاعتي أن امنع نفسي من الضحك حين رأيته يظن أن الجبر هو أول العلوم والمفاهيم تأثيرا ، وأن الحقيقة ما هي الا رابطة بين مساواة وعدم مساواة ، وأن الحساب والجبر هما جماع المنطق الصحيح . ومع ذلك فاني لا أرى أنه هو نفسه ملم الماما كانيا بعلم الجبر ، والمداخل التي يضيفها على الجبر كان ينبغي أن توجه الى علم الرمز على العموم ، ذلك العالم الذي ليس الجبر الا عينه جزئية محدودة منه » .

أما موقف ليبنتز من الميتافيزيقا فلا ينبغي أن ننسى أنه هو الذي كتب الى أحد معاصريه في فبراير سنة ١٦٩٧ يقول ما معناه أن **مسائل كثيرة تسترعى انتباهه ولكن « الله والنفس أهمها جميعا »** ، وهو الذي صرح لمالبرانش بقوله : « ما عسى أن تكون سائر الأشياء بالقياس الى الله والى النفس ؟ » . ان الحقيقات الميتافيزيقية العامة عند ليبنتز هي اخصب من

أي حقيقة أخرى وهو يمشيها فوق ما يخطى على قلب بشر » ، كما كتب الى مالبرانش في يوليو سنة ١٦٧٩ - ويقول ان حقائق الميتافيزيقا هذه قد زودته عن العالم بتلك النظرة الضافية التي وصفها « سكوتان » في قوله : « في كل ما كتبه ليبنتز يشعر الانسان بالاطمئنان لدى ذهن ارتفع فوق المظاهر ، ذهن لا يرى الوحدة بين الكائنات حلما يسعى الى تحقيقه ، بل ذهن قد تسلم المفتاح الذهبي الذي يفتح الابواب كلها . ان الطبيعة والدهن المخلوق والله نفسه - كل اولئك يبدو تفسيره ميسورا بين يدي فكر واحد » .

ونخالف برتراند رسل فيما ذهب اليه من وصف مذهب الاخلاق عند ليبنتز بأنه مذهب قد بلغ الذروة من التناقض . ان رسل نفسه يعترف بأهمية العمل الغائي في مذهب ليبنتز ، وأنه بهذا قد جعل للأخلاق أهمية كبيرة في فلسفته . والواقع أن مذهب الاخلاق عند ليبنتز من أطرف مذاهب الاخلاق الحديثة . وحسبنا ان نورد ملاحظات سريعة مستقاة من نص أورده برتراند رسل نفسه ، ومنه يستفاد ان **الاخلاقية عند ليبنتز قد اتسمت بسمتين أصليتين ، هما الجوانبية والوعي** . وهذه الجوانبية هي التي تفرق عنده بين الجبرية والحسرية : « فالجبر هو ما يأتي مبدؤه من الخارج » (ويقصد ليبنتز بمبدأ الشيء السبب الكافي في تفسيراته) . أما الحرية فهي عنده « **تلقائية او عفوية مقرونة بالفهم** » . ولذلك لم يكن الحيوان حرا ، وأن كانت له تلقائية ، لأن إرادته ليست مقيدة بمعرفة الخير . وبالوعي يسمو الحيوان الناطق الى الانسانية . والإنسان حر حين يتصرف تصرفا تلقائيا مقرونا بالفهم . وإرادة الإنسان تكون حرة ب**مقدار ما يكون فاعلا وإيجابيا** ، بمعنى أن يتصرف وهو على بينة من أمره ، أي أن يفكر ويعمل وهو واع لفكره وعمله . ومعنى هذا أن يستهدي بالتفكير وأضحة متبصرة . فبمقدار ما تنصرف مدفوعين بشهواته وأهوائه تكون عبيدا ، وبمقدار ما تنصرف وفقا للعقل تكون أحرارا .

برغم الملاحظات التي أوردناها لا يسعنا الا أن نقرر بأن كتاب رسل من فلسفة ليبنتز ، ذلك الكتاب الجيد المبكر التين الذي لا يخلو مع عمقه من روح الدعاية ، ينطوي على أفكار كثيرة في مجلد صغير ، ويحمل القارئ على أن يفكر بنفسه في فلسفة ليبنتز وغيره من الفلاسفة قديما ومحدثين ومعاصرين .

دكتور عثمان أمين

الفيلسوف الرياضي

في

منطقه الجديد



تاريخ الفلسفة سجل لمجموعة الاحكام والتصورات التي اطلقها الفلاسفة على الوجود ككل ، على الكون في مجموعه ، على الحياة في معناها الشمولي . بكل ما اشتملت عليه هذه الاحكام وتلك التصورات من نظرات دينية واخلاقية وجمالية ، لم تكن في حقيقتها الا تعبيراً عن امزجة الفلاسفة وتجاربهم الشخصية .

وبرتراند رسل ينظر الى الفلسفة بهذا المعنى على انها فلسفة غير علمية . ويقدم لنا بدلاً منها فلسفة علمية او فلسفة تصطنع النهج العلمي . والفلسفة الجديرة بهذه الصفة عند رسل هي الفلسفة التي لا تكتفي فقط بلخسراج الدين والاخلاق وعلم الجمال من حسابها ، بل تكف ايضاً عن تقديم تصورات تتعلق بالوجود ككل . أكثر من هذا . الفلسفة العلمية في نظر رسل لن تسمح لنفسها ان تتحدث عن الأشياء المادية والأشخاص الآخرين ، مفترضة ان لها وجوداً ثابتاً دائماً . اذ ان هذه الأشياء وتلك الأشخاص لا تتمتع بما نظن انها حاصلة عليه من وجود .

والنتيجة لهذه النظرة ان تلوذ الفلسفة بالوجود الوحيد الذي نطمئن اليه ؛ وهو الوجود المنطقي . انظر مثلاً الى عبارة كهذه : « اذا كانت س عضواً في الفئة 1 ، وكان كل عضو في الفئة 1 عضواً في

● الآراء التي يعتنقها أصحابها بحرارة العاطفة هي دائما الآراء التي تركز على أساس متين ؛ فالعاطفة المتأججة هي مقياس ما يعوز صاحبها من افتتاع عقلي بآرائه .
من « مقالات في التشكك » (١٩٢٨)

دكتور يحيى هويدي

الفئة ب ، فان من لابد ان تكون عضوا في الفئة ب ، ايا كان كل من س ، ا ، ب « . هذه العبارة تقدم لي وجودا لا يستطيع ان اشك فيه . وفوق ذلك ، فانها تقدم لي وجودا عاما ، وينطبق ما تقرره على كل ما في الكون حاضرا وعلى كل ما يمكن ان يوجد فيه مستقبلا ، دون ان تشير في مدلولها الى وجودات بعينها .

الفلسفة بهذا المعنى تصبح هي وعلم المنطق سواء بسواء . « المهمة الرئيسية التي اضطلع بها رسل هي ان « يبتنق » الفلسفة كلها من اجل ان يحقق هذا الهدف : وهو ان تقنع الفلاسفة من دراسة الوجود الكلي ، وان تقنع بدراسة الوجود العام . وقد يستخدم البعض هذين التعبيرين بمعنى واحد . لكن الوجود العام في فلسفة رسل يدل فقط على هذا الوجود المنطقي الذي اراد ان يحصر فيه الفلسفة كلها .

منطق صوري جديد

وعلم المنطق الذي اراد رسل ان يرجع الفلسفة كلها اليه يتصف بأنه صوري . الا ان علينا ان نحدد معنى كلمة « صوري » عند رسل . وذلك لان المنطق الأرسطي يوصف هو الآخر

بأنه صوري . والفارق بين الصورية هنا والصورية هناك كالفارق ما بين السماء والأرض . فالمنطق الأرسطي منطق سييء ، يتخذ موضوعاته من العالم الخارجي ، ويسلم مقدما بقيام هذه الموضوعات في الطبيعة ، وبوجودها هناك وجودا لا شك فيه . وقد استهدف واضعه من ورائه ان يتجه الى الطبيعة ليتبع على أرضها كيفيات الأشياء ، ماهو عرضي منها وما هو ثابت ، ليصل من ذلك الى تحديد الصورة النوعية التي تندرج تحتها الأفراد أو العناصر ، متمشيا في ذلك مع روح الثقافة والعلم في عصره . ذلك العصر الذي كان يؤمن بقيام أنواع ثابتة في الطبيعة ، ويحصر مهمة العالم في ملاحظة تداخل الأفراد في الأنواع والأنواع في الأجناس أو تخرجها منها . وبهذا المعنى ، فان المنطق الأرسطي كان « منطق الصورة » (اي ان مدار البحث فيه هو الصورة النوعية أو الماهية الثابتة التي كانت محور الارتكاز في مباحث أرسطو في الحسد والقياس والعلة والحركة .. الخ) . أو - اذا شئنا - كان هذا المنطق « منطقاً صورياً » ، لكن لا بمعنى انه يهمل الواقع ، ويسقط من حسابه مادة الفكر كما هو شائع عنه ، بل بمعنى ان الباحث فيه لا يستطيع ان يقدم جديداً ، لان عليه ان يسلم تسليما بما هو موجود وثابت ، ولانه يقتضي بتقرير ماهو واقع أو ما يظن انه واقع ، ولان العلم في تصور كهذا قد رسمت نتائجه مقدما ، واصبحت جميع اوراق اللعب فيه مكتشوفة . ولك باعتبار ان العلم هنا خاضع خضوعا تاما للميتافيزيقا ، وانه ، سواء كان علما تجريبيسا ام منطقيا ، سيكون مجرد تعبير عما ركب في الطبيعة منذ الأزل ، الا وهو ان هذا الفرد يندرج تحت هذا النوع بعينه ، وان هذا النوع ينتمي الى هذا الجنس بعينه . وفي كلمة واحدة ، اصبح العلم علما صوريا او شكليا ، غابت فيه كل صفات البحث العلمي الحقيقي وهي التوقع والجدلة وتقييم الواقع .

هذا المنطق الأرسطي الذي وصفناه الآن بأنه شيئى وبأنه منطق للصورة وبأنه منطق صوري بالمعنى التي حددناها ليس هو المنطق الذي اراد رسل ان يرد الفلسفة كلها اليه . وذلك لان المنطق الأرسطي يدور كما قلنا في دائرة الواقع ، ومنطق رسل يدور في دائرة الممكن . (انظر المنهج العلمي في الفلسفة ، ضمن مقالات كتاب التصوف والمنطق) . والتمسود بالمكن هنا هو الممكن اللفظي ، الذي يتخذ موضوعه من هذا الوجود المنطقي العام الذي

فهل هي كفيات كامنة في هذه الاشياء ؟ أم انها ادراكاتنا الحسية بخصوصها ؟ هل لمسى للشجرة هو الشجرة الملموسة ؟ هل رؤيتي للشمس هي الشمس الروئية ؟ وعندما أرى حجرا ، فهل أستطيع ان أزمم اننى رايت حجرا حقا أم اننى أدركت صلابة معينة أطلقت عليها تواضعا واتفقا اسم الحجر ؟ معارفنا التي نجعلها حول العالم وحول ما فيه من اشياء يبنى ان تنظم وترتب ، وإن نشك في مقوماتنا شكنا قريبا من شك ديكورت ، وإن كان لا يمت اليه في روحه العامة من حيث ان الباعث على هذا الشك الآخر لم تكن الا رغبة ديكورت في ان يقيم اليقين الذى اقامه بعد الشك على اسس ميتافيزيقية . أما الشك في المعرفة الإنسانية عند رسل فلن الهدف من ورائه ان نقوم بنوع من « الغرلة » لمعارفنا ، نعيم فيه بين نوعين من المعرفة : المعرفة باللقاء ، او بالاتصال المباشر ، والمعرفة بالوصف . والنوع الأول يضم الوقائع البسيطة أو الحد الأدنى من الوقائع التي لا تحتاج في معرفتها الا الى مواجهة بين أعضاء حسك وبينها . وبالتالي فان الالفاظ أو الكلمات التي تقابلها بفهم معناها مباشرة من غير حاجة الى الاستعانة بكلمات أخرى أو - كما يقول رسل في « بحث في المعنى والصدق » - لا تحتاج في تعلمها الى تعلم كلمة أخرى سابقة عليها (مثل : يقع اللون - لمسات الأصابع - الدقائق البسيطة للموجات الصوتية - الذرات الدقيقة في الاحساسات - كتورك مثلا : هذه بقعة صفراء) . أما المعرفة بالوصف فهي عكس ذلك ، أى انها المعرفة التي تنبنى على تلك المعرفة الأساسية وتتضمن تركيبات عقلية فيها استدلال وفيها ذاكرة ... الخ (كتورك مثلا : هذه منضدة) . فان هذا القول الأخير ليس مجرد تعبير عن وعيك بوجود الشيء المعروف بل يتضمن « حكما » عقليا ، هو الذى حكمت على أساسه بان هذا الشيء الذى أدركته منضدة وليس شيئا آخر .

وهكذا نرى ان نظرية المعرفة كما يفهمها برتراند رسل تسقط من حسابها المشاكل التقليدية مثل مشكلة الصلاقة بين الذات والموضوع ، والأنا والآخر ، وتقتصر مهمتها فقط على وضع سلم للمعرفة يكون في أول درجاته المعرفة باللقاء ، وتصل المعرفة بالوصف درجاته الأخرى . ووصلنا الى هذا السلم سيكون عن طريق تحليلنا للغة الشاملة ولغة العملية على السواء . وهذا التحليل اللغوي سيكون هو المفهوم الجديد لنظرية المعرفة وسيكون في الوقت نفسه جزءا هاما من مفهوم المنطق عند

أشرنا اليه في الفقرة الأولى ، ويبحث لا فيما تدل عليه العبارة اللفظية في عالم الواقع ، بل في الصورة المنطقية التي لهذه العبارة ، وفي العبارات اللفظية الأخرى التي من الممكن ان تولدها . والاهتمام بالصورة المنطقية للعبارة اللفظية تجعلني أقول ان عبارة مثل : « الدولة غير المنحازة تقف بين الشرق والغرب » ، وعبارة أخرى مثل : « هذا الحمار يقف بين الكلا والماء » لهما نفس الصورة المنطقية ، بصرف النظر عن معنى كل من العبارتين . أما الاهتمام بالعبارات اللفظية التي من الممكن ان تولدها العبارة الأصلية فهو البحث في معنى هذه العبارة ، بالمعنى الذى يفهمه رسل من كلمة « معنى » . والمنطق الذى يهتم بهذا كله سيوصف دون أدنى شك بأنه صوري ، لكن بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن الصورية التي يوصف بها منطق أرسطو .

نظرية في المعرفة جديدة

هذا المنطق الصوري الجديد سيختلط موضوعه بنظرية المعرفة ، مفهومة على نحو جديد . فنظرية المعرفة التقليدية - كما يلاحظ ذلك رسل في مقدمة كتابه « بحث في المعنى والصدق » - تتناول موضوعين رئيسيين : البحث في الذاتي والموضوعي والتفرقة بينهما ، في الصواب والخطأ . أما نظرية المعرفة كما يفهمها هو ، فستجعل هدفها الرئيس ترتيب معارفنا أو ما نظن أننا نعرفه عن المسائل الى معارف أساسية ومعارف مستنتجة أو مستخلصة . وترتيب معارفنا على هذا النحو سيكون الأساس فيه أن نبدأ بالصورة الخارجية التي تطالعنا عن العالم ، والتي نعتقد أننا نعرف العالم عن طريقها . وسنجد أن جزءا كبيرا من هذه المعرفة مرجعه العادة ، وأن جزءا آخر مرجعه الاتفاق والواضحة ، وأن ثالثا قوامه « المعتقد » ، وأن رابعا قوامه « الذاكرة » ، وأن الجزء الذى نستطيع ان نثق فيه حقا ونقول عنه أنه بمثابة الأرض الصلبة في معرفتنا ضئيل جدا . خذ مثلا هذه الخضرة التي تطالعنا من الحشائش ، وهذه الصلابة التي نصف بها الأحجار ، وتلك البرودة التي نشعر بها بجوار الثلج . (وهذه هي الأمثلة التي يفرها رسل) .

التحليل الذي لعناصر التجربة

وبعد أن حددنا على هذا النحو الإطار العام الذي تأمل أن يكون قد أدى إلى توضيح مفهوم المنطق عند رسل وإلى إبراز منزلته في فلسفته كلها ، سنكتفي في الجزء الباقي لنا من المقال بإشارات سريعة إلى بعض النظريات الرئيسية التي استحدثها رسل في الدراسات المنطقية ، وسنتعقب عليها برباننا فيها .

ونود أن نشير أول الأمر إلى أن المنطق عند رسل له جانبان يقوم كلاهما على التحليل : أحدهما جانب فلسفي والآخر رياضي . ونستطيع أن نصل إلى الجانب الأول أما عن طريق تحليل التجربة ، وأما عن طريق تحليل اللغة . أما الجانب الرياضي فنصل إليه عن طريق تحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وتحولها إلى مفاهيم منطقية . والنظريات التي استحدثها رسل في المنطق والفلسفة نظريات حصل عليها من تحليله لعناصر التجربة الشائعة ومن تحليله : لغة : سواء في ذلك اللغة العادية أم لغة العلوم التجريبية والرياضيات .

ولعل أول ما يطالعا في التجربة الشائعة شيء اسمه المادة . فما هي المادة ؟ بدأ رسل في كتابه « مشكلات الفلسفة » بتعريفها بأنها علة للمعطيات الحسية ، وبأنها موضوع فزيائي لا بد من افتراض وجوده لنفسه به تلك الثغرات التي لا تستطيع تجربتنا الحسية أن تقدم عنها جوابا . لكنه سرعان ما تخلى عن هذا الموقف . وفي مقال له بعنوان « طبيعة المعرفة بالقضاء » (نشر أولا عام ١٩١٤ في مجلة المونست أو الموحد ، وأعيد نشره في كتاب « المنطق والمعرفة ») وكذا في مقال آخر له عن « العلاقة بين معطيات الحس والفزياء » (نشر في كتاب التصوف والمنطق) اتخذ من المادة موقفا آخر بدت فيه على أنها حزمة من الاحساسات . وأصبحت مجرد « رمز » لا يشير إلى وجود فزيائي مفترض ، بل تدل على « فئة » أو مجموعة من الظاهر تبدو أمام الشخص المدرك والأشخاص المدركين على أنها مجموعة من الأوجه أو « من زوايا المراقبة » تضم أسرة هائلة من اللقطات .

والأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بنظرة رسل إلى الشعور . فبعد أن كان يقول عنه أنه النفس أصبح يدل عنده على فعل الأتقاء الذي يقوم به الإنسان ليعرف به ماحوله ، ولم يعد له كيان أو قوام بذاته ، بل أصبح عنده كما هو الحال عند وليم جيمس في مقاله الشهير عن الشعور ،

رسل . وسيؤدي إلى التفرقة بين نوعين من اللغة : لغة شبيهة ولغة منطقية . وليس المقصود باللغة الشبيهة اللغة التي تحتوي على كلمات تقابل أشياء أو موضوعات خارجية بالمعنى الشائع لكلمة أشياء . بل المقصود بها اللغة التي تحتوي على كلمات تفهم معانيها في عزلة عن المعاني الأخرى ، وهي الكلمات التي حصلنا عليها بالمعرفة بالقضاء . أما اللغة المنطقية فهي التي تحتوي على الفاظ بنائية (مثل و ، أو ، إذا) وستستصح لنا فيما بعد .

منهج التحليل

لكن ماهو المنهج الذي اتبعه رسل ليصل إلى كل هذا الجديد ؟ أنه منهج التحليل . وقد اصطنع رسل هذا المنهج لاعتقاده بأن كل ما تبدا به المعرفة الشائعة والمعرفة العلمية من مقدمات فظنها معلومة وواضحة ليست في حقيقتها إلا مجهولة وغامضة . ولهذا فإن بوسعنا أن نعرف منهج التحليل بأنه منهج الانتقال من المجهول إلى المعلوم ، أي إلى المعلوم الذي سنصل إليه عن طريق المعرفة بالقضاء ، وهو ينحصر في بعض الاحساسات المباشرة العابرة التي تتطلب حضورا مباشرا لأشياء . وبرتراند رسل يصف لنا هذا المنهج التحليلي بأنه يقوم على الشعار الإنجليزي التقليدي « فرق تسد » بمعنى : « قسم الشيء إلى أجزاء تصل إلى معرفة أوضح عنه » . يقول رسل : « فرق تسد » هذا هو شعار النجاح في الفلسفة كما هو شعار النجاح في أي ميدان آخر « (من كتاب التصوف والمنطق) .

وهذا المنهج يهدف إلى أمرين : الوصول إلى الوحدات الأولى التي يتألف منها الفكر معبرا عنه في الكلام . ومهاجمة المذاهب الفلسفية التي تقوم على التأليف المذهبي ، ولا تسمح للعلاقات بأي وجود في النسق الفكري الذي تقدمه . وعلى العكس من هذه المذاهب ذهب رسل إلى أن للعلاقة كيانا مستقلا لا يمكن إزالتها في الطرفين ولا يمكن رده كذلك إلى وجود آخر : قد يكون هو الذات العارفة كما هو الحال في المثالية الذاتية عند باركلي ، « قد يكون هو المطلق أو الكل الأكبر كما هو الحال في مثاليات مثل مثالية ليبنتز وهيجل وبرايدلي . ولهذا السبب فإن رسل يشن في جميع كتبه هجوما لا هوادة فيه على المذاهب المثالية التي أهدرت حقوق « العلاقات » في عالم الفلسفة . وأراد هو ، على العكس من ذلك ، أن يعترف لها بها ، عن طريق منهجه التحليلي .

مجموعة حالات عقلية ، أو فئة من الحالات العقلية .

وما دام الاختلاف بين ماهو مادي وما هو ذهني قد تضاعف الى هذا الحد ، باعتبار أن كلا منهما لم يعد « جوهرا » ، فقد أصبح الطريق مبهداً لأن يتخطى رسل عن الثنائية التي بدأ بها فلسفته وفصل فيها بين ماهو ذهني وما هو مادي ، وأن يعلن عام ١٩٢١ في كتابه « تحليل العقل » نظريته في « الواحدة الحيادية » وهي النظرية التي تقرر أنه لا وجود لخصائص طبيعية تميز بين ماهو مادي وما هو ذهني ، لأن قوام العالم كله في جانبه المادي والذهني ليس الا مجموعة من « الحوادث » . « ولا ينبغي لنا أن نفهم هذه الكلمة في معناها الشائع حين نستعملها لندل بها على حادثة أو حوادث وقت . بل ينبغي أن نفهمها بمعنى خاص ، قريب جدا من المعنى الذي استعملها فيه متكلمو السنة حين أطلقوا كلمة الحوادث مفردة حدث وليس حادثة على الأعراس أو صفات المادة التي لا تدوم . وهذه الحوادث عند رسل حوادث حيادية ، لأنها مزيج من الاحساسات المادية والصور الذهنية مضاعفا اليها أجزاء غير مدركة . ولا يهمننا هنا أن نطلل هذا المزيج لنقف على وصف رسل الحوادث بأنها « حيادية » ، بمعنى أنها ذات طبيعة وسطى تقف بين الثنائية والمادية ، بل يهمننا فقط أن نبرز هنا أن الحوادث تعنى عند رسل وحدات صغيرة جدا ، ليس لها حيز في المكان أو اتصال في الزمان . هذا هو المعنى الهام الذي سنلخص بصد قليل كيف استغله رسل في علم المنطق . وقد وصف رسل هذه الحوادث في كتابه الذي ظهر في الأربعينات وهو « بحث في المعنى والصدق » بأنها حوادث عليه ، تخضع لمجموعة من القوانين العقلية . وذهب إلى أن الترابط القلي بين الحوادث في العالم المادي يختلف اختلافا نوعيا عن الترابط القلي الذي تخضع له الحوادث الذهنية . ومعنى ذلك أنه عاد فأخسد بنوع من الثنائية بين الذهني والمادي ، وأن كانت الثنائية هنا ليست ثنائية ديكاروتية بين الجوهري المفكر والجوهري الممتد بل هي ثنائية فيما بين القوانين العقلية التي تحكم العالم المادي من ناحية والذهني من ناحية أخرى .

مفاهيم جسدية

لمصطلحات منطقية قديمة

وقد أقام رسل على أساس هذا التحليل الذري لعناصر التجربة فلسفته في النظرية المنطقية

التي ضمنها فهمه الجديد للمصطلحات المنطقية الشائعة . وأطلق على التحليل تطبيقا في هذا الميدان اسم التحليل الصوري .

الاسم أو الحد في المنطق القديم هو ما يقابل موضوعا أو شيئا محددا . لكن لم يعد هناك موضوع أو شيء له قوام ثابت دائم في رأي رسل . وذلك لأن معظم معرفتنا بالشيء تأتي عن طريق الوصف والمعرفة بالوصف متغيرة وتختلف من شخص إلى آخر . والمعرفة الثابتة الوحيدة والموثوق بها عند رسل هي المعرفة باللقاء . وهي المعرفة التي تقدم لنا « جزئيا » محددا ، مثل قولنا : « هذه بقعة ضوئية » . الأسماء الحقيقية إذن هي أسماء الإشارة متبوعة بتلك الجزئيات . لكن ما حكمنا على حدود نذكرها في لغتنا العادية ، مثل : كتاب - منضدة ، وتقصد بها موضوعات محددة ؟ يرى رسل أن هذه الأسماء لا تمثل مسميات بل هي في حقيقتها رموز متفق عليها لأصناف ، أو هي أوصاف عامة لنكرات (وهذا هو الذي يقصده نظرية الأوصاف العامة) . فهناك صنف للكتاب ، وهناك صنف أو فئة للمنضدة . يشتمل كل صنف منها على مجموعة من « الحالات » التي جمعها جميعها غيري من « زوايا المراقبة » المختلفة حول الكتاب أو المنضدة . لكن الصنف نفسه لا يمثل حاصل جمع للحالات الوصفية للكتاب أو المنضدة . أنه وهمي . الصنف عند رسل وهم منطقي . أنه شبح . لكن له وجودا ما . يقول رسل : « هناك جزئيات . لكن إذا وصلنا إلى الأصناف وأصناف الأصناف فحديثنا هنا عن أوهام منطقية » .

وقد يظن كثير من الناس أن أسماء الأعلام مثل : سقراط ، وروزفلت تدل على أسماء حدود . لكنهم في رأي رسل مخطئون . لأن هذه الأسماء تضم وصفا مضبوطا لمجموعة من الحالات تمثل كل حالة منها سقراط أو غيره من الناس في وضع معين ، أو في محيط معين ، أو في حالة صحية معينة . هذه الأسماء إذن ليست أسماء جزئية ، لأن كلا منها « مختصر لأوصاف » .

هذا هو موقف رسل من الأسماء أو الحدود في علم المنطق . فنحن نظن أن الأسماء التي نطلقها على موضوعات وأن أسماء الأعلام التي نطلقها على الأشخاص بقبائلها مسميات وأشياء حقيقية لها قوام أو جوهر ثابت . هذا وهم . وإذا أردنا أن نبعث عن القابل الحقيقي للاسم أو الحد فلن يكون شيئا آخر إلا الجزئي الذي نحصل عليه عن طريق المعرفة باللقاء .

التالى كاذبا . وذلك لانه اذا كان المقدم صادقا والتالى كاذبا فلن يكون المركب شرطيا . وبالتالى فان انكارنا لذلك هو بمثابة اعطاء المعنى الحقيقي الصورى للمركب الشرطى . ولهذا فان ق ل معناها هو : « علامة المده » (ق.ك) (حيث تشير العلامة « علامة المده » الى السلب أو الإنكار) . والمركب الشرطى بمعناه هذا يكون صادقا دائما في جميع الحالات الا في حالة واحدة فقط هي حالة صدق المقدم وكذب التالى . ومعنى ذلك ان المركب الشرطى يكون صادقا في الاحوال التالية وهي : اذا كان المقدم والتالى (ق ، ك) صادقين - اذا كان المقدم كاذبا والتالى صادقا - اذا كان المقدم كاذبا والتالى كاذبا .

وهناك في تقسيم القضايا بالاضافة الى القضية الذرية والقضية المركبة ، **القضية الوجودية** وهي القضية الجزئية (بمعناها في المنطق القديم) ، الوجهة منها والسالبة . وهي قضية تشير الى صدق قيمة واحدة على الأقل من الافراد المشار اليهم . فاذا قلت : « بعض اساتذة الجامعات المصرية اجانب » فان معناها : « هناك استاذ اجنبى واحد على الأقل في الجامعات المصرية » . وقد كان المنطق القديم ينظر الى هذه القضية على انها جزئية بمعنى انه يحدها سور محدد ، وهو كلمة « بعض » في مقابل كلمة « كل » أو كلمة « جميع » . لكن رسل واصحاب المنطق الرياضى نظروا اليها على انها قضية تميمية لا تختاف عن القضية الكلية الا في انها تشير الى صدق قيمة واحدة على الأقل.



و . جيمس

وموقف رسل من **القضايا** شبيه بموقفه من الاسماء أو الحدود . فالقضايا تشير في المنطق القديم الى احكام نطقها على وجود الاشياء والاشخاص . وهذا وهم آخر . اذ ان علينا ان نحلل القضايا . وسنجد انها على أربعة أنواع : **قضية ذرية** وهي التى تصف واقعة بسيطة ، مع ملاحظة ان رسل يستخدم كلمة واقعة بالمعنى الذى يستخدم به كلمة حادثة . وبهذا المعنى فان القضية الذرية تنحصر في القضية التى تشتمل على ما يدخل في تركيب الجزئى ، كالصفة الجزئية التى تدخل في تركيب الجزئى مثل قولى : « هذا ابيض » . وتشتمل القضية الذرية كذلك على العلاقة بين جزئى وجزئى آخر ، مثل قولى : « هذا تحت ذاك » . أو « هذا بين ذاك وشئ » ثالث مشار اليه . والمهم في القضية الذرية انها تكون وحدة ، سواء كان عدد عناصرها واحدا مثل قولى : هذا ابيض ، ام كان عدد عناصرها اثنين أو أكثر ، كقولى : « هذا تحت ذاك » . ورمز الأولى : (ع.س) حيث تشير « ع » الى العلاقة وترمز س الى الجزئى . ورمز الثانية (ع.س.ص) وهكذا . الخ . والى جانب القضية الذرية هناك **القضية المركبة** أو القضية الجزئية ، وهي القضية التى تحتوى على قضايا اخرى من الممكن ان تكون هي ذرات تلك القضية . وبالتالى فلها تحتوى على **الافعال البنائية** مثل : أو ، و ، اذا ، وجميع هذه القضايا المركبة لم ينظر اليها رسل واصحاب المنطق الرياضى أو الرمضى الا على انها **دالات أو دوال للصدق** . فالقضية التى تشتمل على (أو) تشير الى صدق احد طرفيها على الأقل . ورمزها ق ٧ ك (العلامة ٧ معناها « أو ») . فاذا كان الطرفان صادقين كان المركب صادقا . واذا كان احدهما صادقا والاخر كاذبا كان المركب صادقا ايضا . ولا يكون المركب كاذبا الا في حالة واحدة فقط هي حالة كذب الطرفين . والقضية المركبة التى فيها حرف العطف « و » ، ورمزها « . » (النقطة) دالة للصدق كذلك . فاذا كان الطرفان في هذه القضية صادقين كان المركب صادقا . واذا كان احد الطرفين صادقا والاخر كاذبا كان المركب كاذبا اذ يستحيل ان نعتف صدقا على كذب الا اذا أدى هذا الى الكذب . وفي حالة ما اذا كان الطرفان كاذبين كان المركب كاذبا بالضرورة . ومن القضايا المركبة كذلك القضية الشرطية : « اذا ... اذن » . ورمزها حدوة الحصان « ب » . وهذه القضية الشرطية لا تؤكد صدق المقدم منفردا ولا صدق التالى منفردا بل تؤكد انكارنا لأن يكون المقدم صادقا في الوقت الذى يكون فيه

ولتجنبتين المعنى الحقيقي لعبارة : مؤلف
السلطان الحائر مصرى . وبالتالي فان معنى
مؤلف السلطان الحائر لا يتضمن شخص تولى
الحكيم .

وتدعيما لنفس هذا الاتجاه ذهب رسل
أيضا الى انه لو كان صحيحا ما يزعمه المنطق
القديم من ان القضايا تتضمن أحكاما على الوجود
الخارجي لما كان هناك معنى للقضايا التي تستل
على حدود لا يقابلها واقع . لكن هذه القضايا
لها معنى ، بل وانها كثيرا ما تكون صادقة .
فلا بد إذن أن يكون الأساس في فهمها لها غير
الأساس الذي قدمه المنطق القديم . خذ مثلا
الحدود التالية : « ملك فرنسا الحالي » ،
« العلاء » ، « المربع الدائري » . فهذه حدود
لا يقابلها واقع . لكن هذا لا يمنع من انها اذا
دخلت في قضية او عبارة فانك ستفهم هذه
المباراة . فاذا قلت مثلا : « ملك فرنسا الحالي
غير موجود » فانك ستفهم فوراً معناها بل
وستقول انها عبارة صادقة . لا بد إذن أن يكون
للقضايا كينونة خاصة مختلفة عن الوجود
الخارجي ولا علاقة لها به .

فهذه الحدود لا تمثل واقعا ولكنها اذا
دخلت في جملة أصبح لها وجود ، مع أنها في
اصها ليست الا اعماء . العدم إذن يولد الوجود
عند رسل . واذا رجع القاريء الى ما أشرنا اليه
سابقا من أن الحدود التي تقابلها واقعا وتشير
الى موضوعات بعينها مثل « كتاب » و « مائدة »
قد نظر اليها رسل على أنها أصناف وهمية
او عديمة لا وجود لها ، واذا كان قد فهم من هذا
أن الوجود عند رسل يؤدي الى العدم (وهو
معذوف في هذا الفهم) ، لانه من هذا كله الى
نتيجة حتمية هي أن رسل قد جعل العدم يولد
وجودا وجعل الوجود يولد عدما . ولهذا عقد
كاتب هذه السطور في كتاب له هو : « ماهو علم
المنطق ؟ دراسة نقدية للفلسفة الوضعية
المنطقية » المقارنة بين برتراند رسل وجان بول
سارتر .

وعلى هذا النحو ، ومن طريق افكار رسل
في الفقه او الصنف وفي الأوصاف العامة
والأوصاف المحددة وفي الحدود التي لا يقابلها
واقع تحولت اللغة التي نستخدمها في حياتنا
اليومية ونشير بها الى اشياء علمية (تكرات)
او محددة او الى أشخاص محددين ، تحولت الى
« لغة منطقية » حل فيها الصنف محل الموضوع ،
والوجود الوهمي محل الوجود الواقعي ،
وأصبحت الألفاظ أو الأسماء رموزا ناقصة ،
والقضايا جملا لها كينونة خاصة بها ولا نحكم

وهناك اخرا القضية العامة ، وهي التي
تقابل القضية الكلية الموجبة والسالبة ، في المنطق
القديم . وهذه القضية تقرر الصدق أو نكره
بالنسبة الى كل القيم التي تكون دالة لقضية ما .
فالقضية الكلية بهذا الاعتبار ليست نقطة بداية
للتفكير كما ظن المنطق القديم ، بل هي في
حقيقتها قضية تعميمية ، لا بد أن تصدق بالنسبة
الى كل فرد من أفرادها . فاذا قلت كل
ص هي ك (كل انسان فان) كان علينا أن نحل
« ص » الى ما يقابلها من افراد ص ، س ، س ، س ،
وهكذا . وكان علينا كذلك أن نحل « فان » الى
صفة جزئية معينة ب ، ب ، ب ، ب ، وهكذا .
وينتج من ذلك أن القضية : « كل ص هي ك »
سيكون معناها : (س هي ا) يلزم منها
(س هي ب) هو قول صادق دائما .

والمهم في هذا أننا حصلنا للقضايا على
دلالة صورية هي المعنى الحقيقي لها عند رسل ،
وحصلنا كذلك على معنى جديد للصدق غير
المعنى القديم له . وبهذا أصبحت جميع القضايا
رموزا ناقصة يكتمل معناها اذا حولنا الرمز
المتغير فيها الى رمز ثابت . وأصبحت القضايا
بهذا الاعتبار تعيش في « كينونة » خاصة بها
لا صلة بينها وبين الوجود الخارجي . وأصبحت
الصفات (أي المحولات في المنطق القديم) التي
تستل على أية قضية تدل على فئات وفئات
للفئات .

وتدعيما لنفس الاتجاه الذي اراد رسل من
ورائه أن يعيدنا عما تتضمنه القضية من حكم
على ملابريات الواقع او على وقائع المصالح
الخارجي ، ذهب في نظريته المسماة « بنظرية
الأوصاف المحددة » الى أن هناك عبارات تحمل
أوصافا محددة مثل عبارة : « مؤلف السلطان
الحائر » او : « مؤلف ويغري » . فالتناس
يقولون ان العبارة الاولى تشير الى شخص
محدد هو توفيق الحكيم وان الثانية تشير الى
« سكوت » . لكن رسل يقول ان مثل هذه
العبارات ليست الا رموزا ناقصة وان معزاها
يكتمل اذا أضفنا اليها رمزا آخر او لفظة أخرى
فنقول في الأولى : « مؤلف السلطان الحائر
مصرى » وفي الثانية « مؤلف ويغري إسكندري » .
وستكون العبارة الاولى عبارة عن مركبة تحل
عن طريق التحليل المنطقي الى عبارات ثلاث :
فهى تعنى أولا أن شخصا ما الف السلطان
الحائر . وثانيا أن شخصا واحدا الف السلطان
الحائر . وثالثا انه ايا كان الشخص الذي ألف
السلطان الحائر فهو مصرى . والأمثلة شبيه بهذا
في العبارة الثانية . هذه المفاهيم تمثل عند رسل

بها على شيء مما يجري في الواقع ، وانهصر دليل صدقها في توليدها لجميل لفظة أخرى .

لغة الرياضيات والعلم التجريبي

سنشير في هذه الفقرة الى بعض القضايا التي اثارها رسل في تحليله للغة الرياضيات ولغة العلوم التجريبية حتى تكتمل لنا المعالم الرئيسية لنظريته المنطقية .

ونحن نعلم ان رسل كان مهتما اشد الاهتمام بالرياضيات منذ اول نشأته . بل انه ليصرح لنا في محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية (اعيد نشرها في كتاب المنطق والمعرفة لبرتراند رسل) ان الذي دفعه الى التسلسل لم يكن الا الرغبة في البحث عن يقين الرياضيات . ويقول لنا في كتابه « مقدمة في الفلسفة الرياضية » : « المنطق والرياضة يختلفان كما يختلف الصبي عن الرجل . المنطق هو الرياضيات في صباها والرياضيات هي المنطق في سن الرجولة » . وقد بدأ رسل مستقلا عن « فريجه » ، وفي نفس الوقت الذي بدأ فيه هذا الأخير ، تحليله للمفاهيم الرياضية وتحولها الى مفاهيم منطقية . وكان أمام الاثنين اعمال « بيانو » الذي التقى به رسل لأول مرة في مؤتمر الفلسفة الذي عقد في باريس عام ١٩٠٠ ، وهو الصام الذي يقول لنا رسل عنه في « تطوري العقلي » (انظر فلسفة برتراند رسل : نشرة بول آرثر شليب ، ١٩٤٦) انه اهم عام في حياته العقلية . وقد كان « بيانو » ارجع جميع الافكار الرياضية الى ثلاث : العدد الأول (الصفر) - والتابع - والعدد . وقال ان هذه الافكار الثلاث « لا معرفات » . فجاء فريجه ووسسل وقررا ان العدد ليس من اللامعرفات ، اذ ان من الممكن ان نعرفه تعريفا منطقيا . وذلك لان فكرة العدد لا نصل اليها عن طريق العد او الكثرة . فاذا كان لدى ثلوث من الأشياء او من الناس ، فان هذا الثلوث يكون كثرة معدودة ، لكنه ليس العدد ٣ . ولكي نصل الى فكرة العدد ٣ ، سنأخذ ثلوثا معيناً من الأشياء او الأشخاص ، ثم نستحضر امامنا امثلة أخرى للثالث تكون كلها مشابهة للثالث الاول الذي اخترناه . والتشابه هنا معناه ان يكون بين الثلوتين العلاقة المنطقية المسماة « بعلقة واحد بواحد » . وذلك كأن يكون لدى ثلاثة اشخاص وثلاثة كراسي . ويكون الشخص ا مقابلا للكرسي ا ، والثاني ب مقابلا للكرسي ب ، والثالث ج مقابلا للكرسي ج . بحيث انه اذا لم يكن في الحجرة غير هؤلاء الأشخاص الثلاثة وهذه الكراسي الثلاثة ، لجلس جميع الوجودين

وما وقف أحد ، ولشغلت جميع الكراسي وما ظل احدها خاليا . ثم نستحضر امامنا ثلوثا آخر وهكذا . ومن الطبيعي اننا سنعجز عن استحضار جميع امثلة الثلوث في العالم . وحينئذ سنفترض وجود صنف يمثل كل اصناف الثلوث . هذا الصنف الذي افترضنا وجوده والذي سنشير فيه الى الاصناف الفعلية والممكنة المشابهة للصنف الذي بدأنا منه ، لن يكون هو العدد ٣ . بل علينا ان نرتفع درجة أخرى في التجريد . فنفترض ان نوههم وجود صنف او فئة لكل هذه الاصناف او الفئات الفعلية والممكنة التي تشبه هذا الصنف المعين للثالث الذي بدأنا منه . وسيكون هذا الصنف الوهمي مرتين او المركب في وهمه هو صنف العدد ٣ . ولهذا يعرف رسل العدد الأصلي او العادي بأنه « صنف الاصناف التي تشبه صنفا معينا » .

وفكرة الترتيب التي يقوم عليها الاستدلال الرياضي كله اوجعها رسل أيضا الى نظرية منطقية . بل ان رسل وجد في هذه النظرية حلا لمتناقضات رياضية اهمها المتناقضة التي اشار اليها « بورالي فوري » ، والخاصة باكبر عدد ترتيبى . فاذا ربنا جميع الأعداد الأصلية سنصل الى العدد « ن » باعتباره اكبر الأعداد الأصلية او الطبيعية . لكن عدد جميع الأعداد الأصلية من صفر الى « ن » هو ن + ١ . وهذا اكبر من « ن » . هذه التناقضة وجد رسل حلا



ارسلو

لها في نظريته السماء (نظرية الأماط المنطقية) .
ومؤداها أن من الخطأ النظر الى المجموعة التي
تشتمل على أفراد معينين على أنها فرد من هؤلاء
الأفراد . فمجموعة القاعد ليست مقعدا ،
وصنف أو فئة معالق الشاي لن يكون ملقعة
شاي ... وهكذا .

ننتقل بعد هذا الى وجهة نظر رسل من
القانون العلمي . فقد اعتقد رسل ، كما اعتقد
هيوم من قبل ، أن من أهم وظائف الفلسفة أن
تتحدى افتراضات العلم ، لا بهدف أن نشك
فيه ونزلزل أركانه على نحو ما فعل هيوم ، بل
من أجل أن نبهر وجوده . «والعلم في صميمه
جهاز من المعرفة والقوانين . لكن المعرفة العلمية
لا تقدم لنا مضمون الإدراك الحسي ، وهو عبارة
عما نتطبع به حاسة الشخص المدرك ، بل تقدم
لنا هياكل أو اطارات تصود العلاقات بين
الظواهر . فليس موضوع علم الحرارة مثلا
كيفية احساس هذا الفرد أو ذاك بلسمة
الأجسام الحارة ، بل موضوعه هو الموجات
العميقة التي يمكن قياسها وبناء معادلات رياضية
خاصة بها (انظر في هذه النقطة وغيرها - كتب
الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود : المنطق
الوضعي ، برتراند رسل ، نحو فلسفة علمية
وغیرها) . وهذه الهياكل أو الاطارات التي
تقدمها لنا القوانين العلمية ليست في حقيقتها
الا مختصرات لأوصاف مجموعة من الظواهر
الجزئية ، أو هي عبارة عن تعميمات لخصائص
معينة وجدت فيما لاحظناه حول بعض الظواهر .
القانون العلمي إذن ليس إلا صياغة منطقية
نختصر فيها أوصافا خاصة بمجموعة معينة من
الظواهر ذات نوع واحد . وهذه النظرية هي
بعينها نظرية رسل الى الاسم أو الى اسم العلم
باعتباره مختصرا لأوصاف تجمع فيها حالات
الشئ أو الشخص في فترات متعاقبة وحالات
متفاوتة . وموقف رسل هنا وهناك واحد
لا يتغير ، وهو أن وقائع علم الفيزياء لا تخلف
عن وقائع العالم الخارجی في كونها ذات وجود
رخو لا ثقة لنا فيه ، وإنما لابد أن تتحول الى
وجود منطقي من أجل أن تحصل على كيان
موضوعي موثوق به .

نقد

وإذا نظرنا الآن نظرة عامة في هذا التحليل
الفلسفي والمنطقي الذي قام به برتراند رسل
للفئة الثالثة ولغة الرياضيات وفلسفة العلم
التجريبي وجدنا أن الأساس فيه واحد لا يتغير

وهو أن نقطة البدء في معرفتنا وقائع نظن أن لها
وجودا ثابتا ودائما ، لكنها في حقيقتها ليست
الا وقائع رخوة ، غير موثوق بوجودها . ومن
ثم علينا أن نحفر تحتها لنصل الى الوقائع
الصلبة التي تمثل الأساس المتين الذي تقوم
عليه كل أنواع معرفتنا الشائعة والعلمية .
وهذه **الوقائع الصلبة عند رسل ، وعند المدرسة
الإنجليزية كلها ، احساسات مباشرة : ومضات
القصور ، بقع اللون ، لسات الأصابع ، نبرات
الصوت .. الخ .**

والسؤال الذي يرد على خاطر فوراً هو :
هل هذه الاحساسات الأولية المباشرة تمثل حقا
- كما يقول رسل وفلاسفة الذرية المنطقية
والوضعية المنطقية - الأساس المتين لمعارفنا ؟
أم أنها أساس عابر ورخو وغير مأمون ؟ لم
لا تكون نقطة البدء في معرفتنا تلك المعرفة
الفليظة التي تقدم لى الأشياء في صورتها الكلية
وفي المجموعات والتشكيلات التي تدخل معها ؟
**الحق أن ما يسميه رسل بالمعرفة الأولية أو
الصلبة أو المعرفة بالثبات ليست الخطوة الأولى
في التحليل ، ولا تمثل الأساس الذي يقوم عليه .
بل هي بالأحرى الخطوة الأخيرة فيه .**
بذلك لأنني لا أصل إليها إلا تصفا ، وبعد أن
أكون قد بدأت بالكل أو بالصورة التخيلية
العامة . ومن الواضح أننا لو أخذنا بهذا الرأي
لكان فيه هدم للفلسفة رسل كلها .

وإذا كان حقا ما يقوله رسل من أن الباحث
على التفلسف عنده لم يكن الا الرغبة في البحث
عن اليقين الرياضي ، فمن حقا أن نسأل : هل
وصل رسل الى تحقيق هدفه عندما تم له
تحويل العدد مثلا - من وجوده الواقعي الى
وجوده المنطقي ؟ هل أصبحنا حقا أكثر يقينا
وأطمئنا الى وجود العدد بعد أن عرفه رسل
بأنه « صنف الأصناف » التي تشبه صنفا
معينا ؟ ؟ إذا كان وجود الأصناف وأصناف
الأصناف وجودا وهما كما يقول رسل عنه ،
**فكيف يصبح الوجود الوهمي هو بعينه الوجود
اليقيني ؟**

والمشكلة الرئيسية التي تدعو الى التفكير
حقا حول الدراسات المنطقية بعامة تدور حول
الإجابة على هذا السؤال : **هل علم المنطق هو
علم القضايا بما تتضمنه من أحكام أم أنه علم
الجمال والعبارات اللغوية ؟** فالتقضية عند رسل
وأصحابه هي هي العبارة اللغوية ، وهذه الأخيرة
ليست الا تركيبا من التراكيب اللغوية أو

اللفظية . ولكن القضية عند آخرين وعند أسلافنا العرب هي المتضي فيها بأمر ، وهي التي تتضمن حكما . وحتى إذا سلمنا بأن المنطق قد أصبح علم العبارات اللفظية لا علم القضايا والإحكام ، فالى أى حد يصبح من حقنا أن نزع أن معنى العبارة قائم في سياقها اللفظي فقط ؟ الحق أن الإجابة على المشكلة الكبرى ، ألا وهي مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر من ناحية واللغة والواقع من ناحية أخرى ، هي التي تحتل الآن الجزء الأكبر من اهتمام علماء المنطق والنفس واللغة والفلسفة جميعا . وفي الإجابة على هذه المشكلة الأساسية توضيح لدى أخيرة رسل وأصحابه في وفوفهم الى جانب الجملة أو العبارة اللفظية ضد القضية في معناها المنطقي القديم .

وقد جاء في كتب رسل بعض العبارات التي يشتم منها لسات واقعية . فهو مثلا في مقدمه كتابه « أصول الرياضيات » (انظر الترجمة العربية للدكتور محمد مرسى أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهواني) يقول انه يعارض التأويل الصوري للرياضة ، ويتخذ « هيلبرت » الذي نظر الى العدد باعتباره من اللامعرفات . وهو يقول في : « مقدمة في فلسفة الرياضيات » (طبعة ١٩٢٠) : « بدور المنطق حول العالم الواقعي على النحو الذي يعالج علم الحيوان هذا العالم ، وان كانت معالجة المنطق لهذا العالم الواقعي لا تتصل الا بصورته المجردة ومعاليه العامة » . وفي كتابه « بحث في المعنى والصدق »

يوجه النقد ضد كارناب ونورث وهمل : لفلسفة الوضعية المنطقية ، ويقول : « الهدف من وراء الكلمات – بالرغم من أن الفلاسفة فيما يبدو يتناسون هذه الحقيقة – أن تعالج أشياء بدلا من أن تعالج كلمات مثلها . فاذا ذهبت الى مطعم وأمرت بإحضار المشاء ، فأنى لا أريد أن تليس كلمتي نسقا من الكلمات الأخرى بل أريدها في إحضار الطعام » . مثل هذه العبارات لا يمكن أن نأخذها مأخذ الجد ، أو أن نقبلها على علاها ، لأن القاعدة في تأويل الفيلسوف هي أن نحاسبه على ما قدم لنا من أفكار في مذهبه ككل ، لا أن نقف عند بعض عباراته التي قالها هنا وهناك والتي من الممكن أن يكون قد قالها ذرا للرماد في العيون .

فإذا كان حقا أن رسل قد عارض هيلبرت في تأويله الصوري للرياضيات ، فمن الحق أيضا أن نقول انه قدم لنا تأويلا وهيبا لها . وإذا كان يقول ان المنطق يدور حول العالم الواقعي ،

والتحليل اللفوي الذي قدمه لنا رسل ، من الممكن أن تثار حوله شكوك كثيرة : فاذا قمت بتحليل العبارة : « مؤلف ويفرلي اسكتلندي » وقلت ان معناها محصور في توليدها لجميل ثلاث تقرر ان شخصا ما ألف ويفرلي وإن شخصا واحدا ألف ويفرلي وانه إيا كان الشخص الذي ألف ويفرلي فهو اسكتلندي . هذا التحليل اللفوي للعبارة ليس شيئا آخر الا فهما لالفاظ العبارة الانجليزية او العربية او الفرنسية التي تقرّر بهذا الحكم . أعني أنني لو كنت أعرف اللغة التي كتبت بها هذه العبارة ، لفهمت هذه النتائج التي وصل اليها رسل ، دون حاجة الى تحليل . وستظل هذه العبارة إيا كانت اللغة التي كتبت بها تشير بعد هذا التحليل الذي قام به رسل الى « معنى » وراء هذه الجملة الثلاث . والأفما الفارق بين تحليلي للعبارة السابقة وتحليلي لعبارة أخرى تحتوى على حد لا يقابل واقعا ، مثل عبارة : « ملك فرنسا الحالي عاقل » .

ألا يدعونا هذا إلى أن نقول أن العبارة اللغوية لها « معنى » وراء هذه المغازي (جمع مغزى) التي يقدمها لنا التحليل اللغوي البحت الذي يقدمه لنا رسل ؟ ومن العجيب أن رسل نفسه يدعونا إلى هذا . وكنا نود أن نصدق في دعواه . لكنني أخشى أن أقول أنه لم يقدم شيئا يدل على صدق نيته في هذا الاتجاه . أقول هذا بالرغم من أنه قد برهن على أنه يفهم « قضايا » الشعوب التي تدافع عن استقلالها « وأعطى الدليل بموافقته على أنه يفهم واقعهم .

يعني هويدى

فأنتى استطيع أن أحل هذه العبارة بنفس الطريقة التي أجريت بها تحليل العبارة الأولى . فأقول إنها تقرر أن هناك « شخصا ما هو ملك فرنسا الحالي » ، وأن « فرنسا يجلس على عرشها الآن شخص واحد » وأنه « أيا كان الشخص الذى يجلس على عرش فرنسا فهو عاقل » . لكن كل من يسمع هذه التحليلات سيفضح ملء شذقيه لأنه يعلم أن فرنسا قد طلقت الملكية من قديم . وإذا كان على علم باللغة التي صيغت بها هذه العبارة ، أيا كانت هذه اللغة ، ألن يشعر بعدم حاجته إلى هذا التحليل ؟

رسل الذى وقف الى جانب العرب

كان من أشهر مواقف رسل من السلام العالمى يتجلى في موقفه من الحرب الثلاثية على مصر عام ١٩٥٦ ، إذ كتب في التايمز البريطانية في عدد ديسمبر ١٩٥٧ يقول : « أن أهوانا السياسية تفسد علينا صداقاتنا وتبيل بنا من طريق العدل والإنصاف ، فيتروا الشرق الأوسط مثلا مهم لنا وأمريكا ، ولكننا لا نستطيع الاستفادة منه دون أن نسطد بقبليات ومتاعب ، فأمريكا تقف الى جانب إسرائيل وتصرها على العرب ، لأن العرب ليست لهم أصوات في الانتخابات الأمريكية ، والنتيجة الطبيعية لهذا هي فتور العالم العربى منا وميله الى جانب السوفيت » .

وكذلك موقف رسل في دعوته عام ١٩٥٨ لكل من غروشوف وايزنهاور الى السلام في الخطاب الذى وجهه الى كل منهما ، وفيه يقول : « لا ريب أن بعض العسكريين الجبهة في كل من الشرق والغرب قد يخيل اليهم أن في الشمال حرب عالمية كسب لمعسكرهم وسيلة لتحقيق أمانيهم في النصر والتفوق ، غير أن تقدم العلوم قد جعل ذلك حلما سخيلا ، لأن تكون نتيجة الحرب العالمية نصرا لأى من الطرفين ، ولكنها ستكون نهاية لكليهما وندمنا لعمران العالم ، ولا أحسب أن أحد الجانبين - يرغب في مثل هذه الكارثة المروعة » .

ويقول أيضا في هذا الخطاب : « لا ريب أن كلا من روسيا وأمريكا تستطيع أن تقتصر تسمية أشتار نقاطها العالمية لو أنها وصلا إلى اتفاق وكرسا جهودهما مجتمة لحفظ السلام في جميع أنحاء العالم أما لو عجزا عن إيجاد وسيلة تخفف من عدائهما الحالى فإن خولهما المتبادل سيزيد من شدة الخلاف وفوة العداء ويدفعهما على الدوام إلى التسابق في التسليح وإنفاق الأموال الباهظة حتى ينتهى بهما الأمر إلى الصنف وانخفاض مستوى المعيشة لشعبيهما على الرغم من قوتها الحربية الضخمة .. أن واجب الشرق والغرب أن يتخطيا كيف يعيشان معا ، إلى جانب معرفتهما بحقولهما الخاصة ، وأن يتخطيا عن نشر عقيدتهما وملهيتهما بقوة السلاح » .



- ١ -

في يوليو من عام ١٩١٤ م ، نشر برتراند رسل بحثا عنوانه « **التصوف والمنطق** » ، (Mgoticism and logic) ، عالج فيه موضوع التصوف من حيث هو منهج في المعرفة ، آثاره عديد من الفلاسفة منذ اليونان الى العصر الحاضر ، ومن حيث هو مجموعة اعتقادات ، كما ناقش في هذا البحث امكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية ، والعلم بما يدعو اليه في منهجه من موضوعية خالصة ، ولفت الانتظار الى ان بعض كبار الفلاسفة قد امكنه ان يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، وراى في ذلك الجمع ، والتوفيق بين النزعتين ، سموا فكريا جمل من اصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح .

وعلى اساس من ايمان رسل بالعلم وبمنهجه شرع يستخدم التحليل الدقيق في بحثه هذا لحالات التصوف واعتقاداته ، واستطاع ان يستخلص للتصوف ، على اختلاف ازمنته وامكنته خصائص عامة ، بحيث يمكننا القول انه اذا وجدت هذه الخصائص في فلسفة ما ، صح من جانبنا ان نسميها بأنها « **صوفية** » .

على ان محاولة رسل الابانة من امكان الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية لا يجب ان يفهم منها انه قد استحال الى مدافع عن الصوفية ، فان هذا امر لم يقصد اليه . كل ما في الامر انه اراد ان يبين الاذهان الى امكان استفادة العالم من التجربة الصوفية ، وهو يملئ صراحة ان في التصوف عنصرا من الحكمة يمكن ان يستفاد منه ، وان التصوف يمكن ان يمتدح من حيث انه « **مؤلف تجاه الحياة** » ، لا من حيث هو عقيدة من العالم ، وهذا هو الذي جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على كثير من الآراء التي يذهبون اليها ، وهو يتقدم في بحثه هذا نقدا هادئا موضوعيا دقيقا لبيان ما تنطوي عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطئ الذي ادى بهم اليها ، الا ان اى مذهب صوفي ميتافيزيقي يتحدث عن العالم هو في رأيه مذهب خاطئ ، على الرغم من ان الماطة التي اوجدته هي اللهم لا هو افضل شيء في الانسان ، فليس للصوفي اذن ان يزعم انه يعطينا مذهبيا من العالم ، فهو بطبيعة منهجه لا يكشف لنا شيئا عما هو خارج الانسان ، او من طبيعة العالم بوجه عام .

والواقع ان ملاحظات برتراند رسل في هذا البحث على جانب كبير من الهمية في دراسات التصوف . وهي لا تصدق فقط على التصوف في الغرب وانما تصدق ايضا على التصوف الاسلامي .

نظرة إلى الكشف الصوفي

دكتور أبو الوفا النفثازلي

مع أصناف الجوانب الأخرى ، فهو من العوامل التي أدت بالحضارة الإسلامية الى ذبول بعد ازدهارها .
 ان برتراند رسل مريب حين يؤكد امكان الجمع بين الدافعين الصوفي والعلمي لدى المفكر الواحد ، معتبرا اياه قمة السمو .

— ٢ —

ومن اولئك الفلاسفة المظام في راي رسل ، الذين استطاعوا الجمع بين العلم والتصوف بشموهم بالحاجة الى كل منهما ، **هرقليطس** و**الافلاطون** قديما :

هرقليطس ، كما نعلم ، كان مؤمنا بالتغير المتصل في العالم كله ، وكثير من اقواله يوحى اليه ان النسب ان الملاحظة العلمية كانت المصدر له . يقول **هرقليطس** :

« ان الاشياء التي ازدهرنا اكثر من اى شيء آخر هي موضوعات البحر والسمك والتعليم » ، وهذه — كما يرى رسل — هي لقصة التجريبي الذي تكون ملاحظة الاشياء الخارجية بالنسبة اليه هي الضمان الوحيد للصدق . وهو يقول ايضا « الشمس تتجدد كل يوم » . وهذه الفكرة على ما يبدو فيها من المقاربة ، انما اوحاها اليه فكتير علمي ، ويدت له على انها تفسر كيف تسير الشمس من المغرب الى الشرق اثناء الليل . وربما كانت ملاحظة الواقع هي التي اوحت اليه بنظريته الاساسية في ان النار هي الجوهر الوحيد الباقي ، وكل الاشياء الاخرى ليست الا مظاهر عابرة بالنسبة اليها ، ففي عملية الاحتراق ترى الاشياء تتغير تماما ، بينما لها وحرارتها يصعدان الى اعلى في الهواء ويستفيان . وفي رايه « ان هذا العالم الذي لم يخلقه الهة ولا بشر ، ولكنه كان ازلها ، وهو كائن ، وسيكون الى الابد ، نارا حية تشتمل بمقدار وتغير بمقدار » ، وهذه هي الصور التي تتحول اليها النار ، اولا البحر ، ثم نصف البحر ارض ، ثم نصفه الاخر اعاصير (دوامات هوائية) هذه النظرية ، وان لم يصمد العلم بقبليها ، الا انها مع ذلك علمية في روحها ، اى علمية من حيث المنهج الذي ادى اليها .

وربما كان العلم ايضا هو الذي اوحى الى **هرقليطس** بالتقول المأثور عنه الذي ينسبه اليه افلاطون وهو : « انك لا تنزل النهر الواحد مرتين لان مياهها جديدة تجري من حوله باستمرار » .

ومع ذلك نجد ل**هرقليطس** عبارة يقول فيها : « نحن ننزل ولا ننزل في النهر الواحد (من حيث ان مياهه تتغير باستمرار) ، نحن نوجد ولا نوجد (من حيث ان الفناء يدب فينا في كل لحظة) » . ان المقارنة بين هذه العبارة الاخيرة — وهي في نظر رسل صوفية — مع تلك التي ذكرها افلاطون وهي علمية ، تبين لك ان **الزمتين الصوفية والعلمية** قد امتزجتا في مذهبه . ان هذا الشعور الصوفي العميق المتعلق بما يعتقده بشأن العالم هو الذي قاد **هرقليطس** الى اقوال اخرى تفاديه تطلق بالحياة وبالعالم مثل : « الزمان طفل يلعب الشطرنج ان القوة الملكية في

كحيثما كان التصوف الاسلامي » **موقفا تجاه الحياة** ، وطريقة اساسا اصلاح النفس ، للوصول الى السعادة ، كان يجد قبولاً وانتشارا على نطاق واسع كما كان يجد تقديرا واحتراما . اما حين استحالت التصوف في الاسلام الى فلسفة مغلقة بنيت مذاهب على اساس من منطق صوفي خاص كما هو الشأن عند فلاسفة الوحدة **كابن عربي** و**ابن سبعين** ومن نحا نحوهما من فلاسفة الصوفية الذين اتحموا انفسهم في الكلام عن عالم الطبيعة ، محاولين تفسيره ، فانه فقد احترامه وكثر عليه الهجوم من جانب الفقهاء ولم يحظ بانتشار ما .

ولعل من اسباب تاخر الحضارة الإسلامية هو احكام الصوفية انفسهم في مجال الفلسفة نقدا وتجريما مما كان له اكبر الاثر في انصراف الناس عن الاشتغال بها وبالعلوم التي كانت آنذاك مندرجة تحتها ، لقد انصرف المفكرون من المسلمين بوجه عام بمسند حملة **الامام الغزالي** خصوصا الى بناء مذاهب صوفية لا تتحدث فقط عن الجانب الاخلاقي في الانسان ، وانما تقيم نفسها في البحث في العالم ، عالم الظواهر على اساس فكرة معينة هي انه عالم لا يتصف بالتحقيقة ، فوجوده وجود وهمي .

ولو قدر للنزعة الصوفية ان تبنى النزعة العلمية بما فيها من روح التامل الجادة ، والرغبة في النفاذ الى الحقيقة العليا ، لاستطاع العلم ان يتقدم لدى المسلمين قدما حقيقيا . اما اتخاذ جانب واحد هو جانب التصوف



هـ . برجمون

يد طفل ، وهذا تصور شعري ، وليس علميا ، لأنه يصور الزمان على أنه ظافية يحكم العالم ، كالمقتل الطائش غير المسئول !

ان التصوف أيضا هو الذي جعل هرقليطس يؤكد وجسدة الابداد (لأنه كل شيء عنده هو كذا ولا كذا ، موجود وغير موجود) ، فهو يقول : « الخير والشر شيء واحد » ، « الأشياء كلها بالنسبة لله عدل وغير وصواب » ، والناس هم الذين يعتبرون بعض الأشياء خطأ وبعضها الآخر صوابا . ، وكثير من آراء هرقليطس الأخلاقية قائم على أساس التصوف ، صحيح أن الحتمية العلمية هي التي أوحى إليه بهذه العبارة « خلق الإنسان مقدر عليه » ، ولكن الصوفى وحده هو الذي يمكنه القول : « كل حيوان يساق إلى المرمى قسرا » ، « الحكمة واحدة » ، أن تعرف العقل الذي يحرك كل شيء في كل شيء . هذه الأمثلة في رأي رسل كافية للإبانة في طبيعة الرجل ، فإن حقائق العلم كما تبينت له فلت شملة روحه ، وعلى ضوئها استطاع أن يرى أعماق العالم . في مثل هذه الطبيعة نرى الامتزاج الحقيقي بين الصوفى ورجل العلم ، وهو قمة السمو ، كما يعتقد رسل ، وهو شيء يمكن تحققه في مجال الفكر .

- ٣ -

ويوجد نفس الدافعين ، إلى التصوف وإلى العلم ، عند اللاطون أيضا ، وأن كان من الواضح كما يقول رسل ، غلبة الدافع الصوفى عنده حينما يكون هناك صراع بين الدافعين عنده ، وأن وصف اللاطون للكهف لهو التمييز الصادق عن إيمانه بعرفة أكثر يقينيا من تلك التي



ب . اسبينوزا

للهواس . لقد تفهيم اللاطون أناسا في كهف متقدين بسلاسل منسدة عقولهم ، وأدبرت وجوههم إلى داخل الكهف ، فلا يستطيعون النظر إلا أمامهم ، ليرى الأشياء من وراءهم ، ولما كانوا لم يروا في حياتهم إلا الأشياء ، فانهم يظنونها حقائق . فإذا استطاع أحدهم أن ينطلق من الكهف ، فإنه ينتبه ، ويظل عند ظنه بأن العلم الحق هو معرفة الأشياء ، ولكنه سرعان ما يخرج من تلك الحالة ، فينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها في الماء ، حتى تتداد عيناه ضوء النهار شيئا فشيئا ، ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء نفسها ، لم إلى الشمس التي هي مصدر كل نور . فالكهف في هذا المثال هو عالمنا المحسوس ، وأدراك الأشياء هو المعرفة الحسية ، والأشياء الحقيقية هي المثل ، والشمس مثال الخير أو رفع المثل ، ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف إذن عند اللاطون هو الذي يرى الحقيقة ببيان مباشر ، وهي الحقيقة التي خفيت عن سائر الناس ، فينتقل من عالم الظلال والأشباح إلى عالم الحقيقة . أن في تشبيه الكهف عند اللاطون ، وفي كثير من تماثيله ، يوجد تطابق بين ما هو خير وما هو حق وهو أمر نجده أيضا في التورات الفلسفي ولا تزال له لمحاته حتى في أيامنا هذه . وبمثل هذه النظرة التي تجعل للخير وظيفة التفتين ، فصل اللاطون بين الفلسفة والعلم . وفي رأي رسل أن هذا الانفصال أمر ماثل منه الفلسفة ، كما عانى منه العلم ، وهما لا يزالان يمانيان منه إلى الآن . والذي يجب على رجل العلم هو أن يطرح أهواءه مهما كانت حينما يدرس الطبيعة ، وكذلك يجب على الفيلسوف أن يفعل نفس الشيء إذا أراد أن يحقق الصديق . وليس للافتبارات الأخلاقية أن تملأ علينا ما يجب أن يكون عليه الصواب .

ومع ذلك فهناك عبارات عند اللاطون تظهر لنا الجانب العلمي من عقليتهم ، وأنه كان متنبها إلى ما سبق ذكره ، من أكثرها جدارة بالذكر تلك التي يشرح فيها سقراط ، وهو شاب صغير ، نظرية المثل لبارمينيديس ، وفيد أن بين سقراط أن هناك مثالا للخير ، ولكنه ليس كسائر الأشياء كالشمس والطين والقدارة ، ينصحه بارمينيديس قائلا : « لا تتعثر من الأشياء شيئا حتى أروضها » ، فمثل هذه النصيحة تظهرنا على طبع علمي حقيقي .

وعلى البصرة الصوفية التي تريد النفاذ إلى الحقيقة العليا وإلى خير اسمي يخفى عليها ، أن تتحد مع هذا الطبع اللاتعثر ، فتحقق الفلسفة بذلك أعظم إمكاناتها ، وأنه للفشل في هذا السبيل هو ما جعل من فلسفات مثالية فلسفات موزلة لا حياة فيها ، ولا مضمون . أنه بالتزاوج مع عالم الواقع فقط تكون مثالا ذات ثمرة ، أما إذا انفصلت عنه فانها تظل متقيمة . والتزاوج مع العالم لا يتحقق عن طريق « مثال » يخلع نفسه من الواقع ، أو يطلب مقاما أن يأتي العالم متطابقا مع ما يريد .

للخطأ . ولابد من أن لديهم القدرة على الفناء في هذه العاطفة الباطنة ، قد عانوا الشعور الغريب بأن الوضومات المادية (التي يكون ادراكها مشتركا) لا حقيقة لها ، كما عانوا الغيبة عن أمور الحياة الدنيوية ، وهي غيبة يفقد معها الصالح الخارجى بالنسبة اليهم أهميته . فالجانب السلبي من التعليم الصوفي يمثل في أمرين : الشك في المعرفة المادية ، وطمع الطريق لما يبدو أنه حكمة أسس . وكثير من الناس الذين اعتادوا مثل هذه التجربة السلبية لا يتجاوزونها ، فهي بالنسبة اليهم الطريق الوحيد الى عالم الفصح .

وكون الاعتقادات التي يصل اليها الصوفي لغة التامل فيما حصلوا عليه في لحظة البصرة . ولعل وأعلم النتائج الباهرة للغة الاشراف الصوفي هي الاعتقاد بوجود ذلك الطريق للمعرفة ، والذي يمكن أن يسمى الهاما أو بصيرة أو كشفا في مقابل الحس ، والمقل ، والتجليل . وهذه النتائج الأخيرة ينظر اليها عند الصوفية على أنها دلائل عمياء تقود الى مستنقع الوهم ! .

ويرتبط بالاعتقاد بطريق المعرفة غير الطريق المادى ، ارتباطا وثيقا ، تصور الحقيقة الكامنة وراء عالم الظواهر على أنها مختلفة عنه تماما . وينظر الصوفي الى هذه الحقيقة باعجاب يصل غالبا الى حد العبادة . وهي لا تكشف لرأي الحواس الا بقدر ضئيل ، ويمكن للانسان أن يتألق في مجدها . ان الشكسار والفنان والمحب انما يسمون وراء مثل هذا المجد ، والجمال الأخاذ الذي يشدونه ان هو الا انكاس ضئيل لسمها . ان الصوفي يحيا في الدور الكامل ، وما يبحث منه الآخرون بما تشوبه الشوائب ، يخلصه هو بنوع من المعرفة تعتبر كل معرفة أخرى بالنسبة اليه جهلا .

ويبقى برزانه رسل بعد ذلك الى مناقشة تفصيلية لوجهة النظر الصوفية السابقة المتعلقة بالترقية بين الكشف والمقل ، فيقول انه من حقيقة عالم التصوف أو عدم حقيقة لا يعلم شيئا ، وأنه ليس لديه الرغبة في انكاره ، ولا في القول بأن البصرة ليست حقيقية . كل ما يرغب في تأكيده - وهنا يجب أن يكون الموقف العلمى هو الحام - ان هذه البصرة الصوفية لا شاهد عليها - وفي مدعية ، مما يجعل منها سمحا غير كاف للصدق ، وذلك على الرغم من أن معظم ما هو أكثر الأشياء صدقا - وهذه حقيقة - قد أوجته اليها هذه البصرة .

ويشير رسل الى انه من الشائع أن يقال يتقابل بين الفريرة والمقل . ولقد كانت كافة العقل منذ مفكرى القرن الثامن عشر أوجع ، ولكن يتأثر من دوسو لم الحركة الرومانسية (في القرن التاسع عشر) أعطيت للفريرة افضلية نتيجة الثورة على صور الحكم والفكر الزائلة آنذاك ، ولا أن الدماغ العقلى الخالص من اللاهوت التقليدى أصبح صعبا شيئا فشيئا بواسطة أولئك الذين شتموا بأن في العلم تحديا للمذاهب التي يعبرها بنظرة روحية للعالم .

لقد كان پارمينيدس نفسه مصدر نوع خاص من التصوف له أهميته ، يتخلل فكره الفلاطون ، وهو التصوف الذي يمكن أن يسمى « تصوفا منطقيا » لأنه مبرر منه في صورة نظريات في المنطق . وهذا التصوف الذي يبدو انه ظهر بظهور پارمينيدس يسود استدلالات كل الصوفية الميتافيزيقيين الكبار منذ عصره الى عصر هيجل وتلاميذه من المحدلين . يقول پارمينيدس ان الحقيقة غير مخلوقة ، غير فانية ، لا تنفرد ولا تنقسم . وهو يؤمن بالوجود الواحد . والقضية التي يدور حولها بحثه - ولا يمكن أن يقال انها لا تجد لها مكانا في فلسفة هيجل - « انك لا تستطيع أن تفكر الوجود لأن ذلك مستحيل ، ولا أن تعبر عنه بالقول ، لأن ما هو موضوع للتفكير ، وما هو وجود ، شيء واحد » . فالحقيقة الأولى هي « ان الوجود موجود ، ولا يمكن الا يكون موجودا » و « ان الفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر » . والوجود عند قديم بالفروية لامتناع حدوده من الوجود ، ويمنع أن يرجح حدوده مرجح في وقت دون آخر . وليس للوجود عنده ماض ولا مستقبل ، لأن ما هو ماض هو مما يمكن التعبير عنه بالقول ، وما هو موضوع للفكر ويمكن التعبير عنه بالقول ، فهو موجود ، لماضى لا يزال موجودا .

وينسى رسل من تحليله لآحوال التصوف واعتقاداته الى القول بأن ثمة أربع خصائص تميز فلسفة التصوف من غيرها في كل المصور ، وفي كل أنحاء العالم ، وهي الفلسفة التي وجدت عند كل من هرتقليس وأفلاطون وپارمينيدس ، والتي ناقش نظرياتها أكثا ، وعند غيرهم ، وهذه الخصائص عنده هي باختصار :

أولا : الانتقاسد في الكشف (intuition) ، أو البصرة (insight) منجها في المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية .

ثانيا : الاعتقاد في الوحدة ورفض التضاد والقسمة إما كانت صورها .

ثالثا : اتكار حقيقة الزمان

رابعا : الانتقاسد في أن الشر معنى شيء ظاهري ، ووجه مرتب على القسمة والتضاد اللذين يحكم بهما العقل التحليلي .

وفيما يلي بيان لكل خاصية من هذه الخصائص :

البصرة عند الصوفية تقابل المعرفة التحليلية الاستدلالية عند العلماء . وهم يؤمنون بطريق للحكمة مباغت ، ويميز الأعماق ، الأرقام من خصائصه . وهم في نفس الوقت لا يؤمنون بالدراسة الثانية للظواهر الخارجية ، المعتمدة كلية على الحواس ، والقابلة

وبرجسون (1869 م - 1961) هو الفيلسوف الذي يسميه ويسل للفلسفة الصوفية الذين دفعوا من شأن الفريزة ، فإنه مستخدما اسم الكشف (intuition) يرغم من شأن الفريزة ، ويحصل منها الحكم الوحيد للصدق اليتانيويقي .

ولكن التقابل بين الفريزة والمقل عند برجسون في رأى ريسل وهمي . ذلك أن الفريزة أو الكشف أو البصيرة تتحدى بنسأ الى اعتقاد ما ، يقبله المقل أو يرفضه ، والقبول مبناء أن المقل وجد هذا الاعتقاد متفقا مع اعتقادات أخرى ليست أقل فريزية ، **فالقول في حقيقته قوة منظمة صابطة أكثر منه قوة خالقة .** أما حينما تتعارض الفريزة مع المقل أحيانا فهذا يكون بالنسبة الى الاعتقادات الفردية التي تؤخذ بشكل فريزي ، ويكون لها نوع من الأوامر لا يمكن معه التخلي عنها ، حتى في حالة عدم اتساقها مع اعتقادات أخرى . **أن الفريزة لشأنها شأن كل الكائنات الإنسانية معرضة للخطأ .** صحيح أن الفريزة لا تكون أقل عرضا للخطأ إلا في الأمور العملية التي يكون الحكم الصحيح بالنسبة اليها فيها مبنيا على اليقظة ، فالصدفة والمصادفة مع الآخرين على سبيل المثال مما يشعر الإنسان به بنوع من التمييز خارق ، حتى لو كان هناك تفكير متقن ، ولكن حتى في مثل هذه الأمور يتأثر المرء خطأ من طريق تحفظ الفري أو ثقافته . فلابد في رأى ريسل من أن يتوسط المقل لاخبار التوافق بين الاعتقادات الفريزية وغيرها ليتبين المقل مصداق الخطأ الممكنة في هذا الجانب أو ذاك ، ومن ثم لا تقابل بين المقل والفريزة .

ولكن ماذا يقضى برجسون بالكشف في مقابل المقل ؟ يقول برجسون : « يوجد طريقان مختلفان اختلافنا عميقا لمعرفة شيء من الأشياء : **الأول يقتضي منا أن ندور حول الموضوع ، والثاني أن ندخل فيه .** الأول يعتمد على وجهة النظر التي لتفعلها ، وعلى الرموز التي بواسطتها نمس من أنفسنا ، والثاني لا يعتمد على وجهة نظر ، ولا على أى رمز . النوع الأول من المعرفة يمكن أن يقال منه أنه يقف عند ما هو نسبي ، والثاني عند تلك الحالات التي يمكن أن نصل فيها الى المطلق » . ولأن هذين الطريقين - وهو ما يسميه بالكشف - هو كما يقول « نوع من التعاطف المقل يضع الإنسان به نفسه حيال موضوع من الموضوعات لكي يندمج مع ما في ذلك الموضوع من أمالة فريدة ، وبالتالي يرى ما ليس في الإمكان التعبير منه » . . ولكي يوضح لنا برجسون ما يعنيه يذكر لنا معرفة النفس ، فهناك في رأيه حقيقة واحدة ، على الأقل - يمكننا جميعا أن نستمددها من داخل بالكشف وليس بالتفصيل البسيط ، أنها ذاتنا في انسيابها في الزمان » .

أن برجسون يرفض رفضا تاما المعرفة المستتقة من خلال العلم والادراك المشترك ، ويبرر ذلك بأن المقل محض ملكة عملية لتحقيق التقدم البيولوجي ، ولأنه توجد

أعمال فريزية فائقة في الحيوان (لدى النمل والنحل مثلا) ، كما أن هناك خصائص للعلم يعجز المقل عن تفسيرها ، ولا كذلك الكشف الذي يمكنه فهمها . أن ما يعجز الإنسان عنده برجسون هو العلم وليس الحكمة ، فهو إنسان صانع قبل أن يكون إنسانا حكما .

ولكن ريسل يعترض على وجهة النظر هذه بأنه ليس المقل وحده هو الذي تطور من أجل النفع ، وإنما « الكشف » أيضا قد تطور لأنه نافع . والكشف والمقل نافعان فقط حينما يعطيان الصدق ، وفشارا حينما يعطيان الكذب . أن المقل عند الرجل المتحضر ، شأنه شأن القدرة الفنية ، قد تطور مصادفة من حيث متفعة الفرد ، ولكن يبدو من ناحية أخرى أن الكشف يتلأى امره كلما ازدادت الحضارة - فهو - وهذه بمثابة قاعدة - أعظم لدى الأطفال منه لدى البالغين ، ولدى غير المتعلمين عند المتعلمين . وربما كان لدى الكلاب يفوق أى شيء آخر منه لدى أفراد الإنسان . **أن أولئك الذين يرون مع هذه الصفاقي الأخذ بالكشف يجب عليهم في رأى ريسل أن يرجعوا الى الرواء ، الى حياة التوحش ، وأن يلبسوا لباس الضابات ، ويعيشوا على العيوب والنواكه !**

أن الكشف عند برجسون ليست له المعصمة التي يدميها له ، فإن أفضل مثال له وهو معرفة الإنسان لذاته أمر يضرب به المثل في الصموية . وخلا هذا المثل : أن معظم الناس في طبيعتهم ضمة وغرور وأحقاد ، وهم لا يشعرون بها تماما ، على الرغم من أن أخلص أصدقائهم يمكنهم أن يلاحظوها فيهم بدون أى صعوبة ، فالكشف قابل للزلل كالمقل سواء بسواء ، وكثيرا ما يخدع الناس بما يقع فيه الكشف من أخطاء . **والتجربة تثبت لنا أن المنهج العقلي التأتية الباحث في يؤدة هي - على المدى الطويل - المنهج التي يعتمد عليها .**

ويؤكد برجسون فيما يؤكد أن المقل لا يمكنه أن يعالج إلا الأشياء التي تتألم ما أعطته لنا التجربة في الماضي ، بينما الكشف له القدرة على النفاذ الى ما هو فريد وجديد في اللحظة الحاضرة . أما من وجود شيء فريد وجديد في كل لحظة ، فهذا مما يسلم به ريسل ، ولكن المعرفة التي تطعمنا من هذا النوع تتم من طريق الاحساس ، ولا تتطلب في رأى ريسل أى ملكة خاصة كشفية لكي نحصل عليها . **ليس المقل ولا الكشف أن ههما المصدر للمعطيات الجديدة ، وإنما الحس هو المصدر لها .** وليست الفريزة أو الكشف أو الإرادة إلا الصور الأقدم من الأنشئة التي تربطنا بالأجيال البعيدة من الحيوان ، والكائنات الشبيهة بالإنسان - في سلم التطور . والفلسفة الحقيقية لا تمثل رجوما كهذا الى الرواء ، أنها حرفة الحضارة على أعلى مستوياتها ، وتتطلب من أجل نجاحها تحمرا من حياة الفريزة . . فلابد إذن أن **يعطى المقل على الكشف** ، ويشيد ريسل بالمنهج العلمي

في مقابل تأكيد الاعتماد على الكشف ، كما يشير بما دعت اليه الأديان العالية الكبرى في مجال المعرفة من المساح دائرة السائل ، والدعوة إلى التحرر من الشواغل العملية ، والروح الموضومة .

- ٧ -

والخاصية الثانية من خصائص التصوف في رأى رسل الاعتقاد في الوحدة ، ورفض التضاد والقسمة أيا كانت . اننا نجد **هرقليطس** يقول : « الخير والشر شيء واحد » ، « نحن نزل ولا نزل الى النهر الواحد » نحن نوجد ولا نوجد » . وتأكيد **پارمينيوس** على ان الحقيقة واحدة ، انما يتأتى من اعتقاده في الوحدة . وهذه الفكرة عند **الافلاطون** أقل ظهورا ، وان كان قد وضعها في اعتباره في نظريته في المثل ، ولكنها تعود منه الى الظهور في نظريته في اولية الخير . والاعتقاد في الوحدة عند الصوفية لمرة لحظة الاشراق التي تكشف عن الوجود في كل الاشياء ، وهي في نطاق الدين تعرف بوحدة الوجود وفي نطاق العلم تعرف بالوحدانية .

ان ثمة منطقا محكما يبدأ من **پارمينيوس** ويبلغ مداه عند **هيكل** واتباعه ، تطور بالتدرج ليثبت ان الكون كله واحد ، غير منقسم ، وان ما يبدو على انه اجزاء متكررة فيه قائمة بولائها مضمي وهم . ومن طريق **پارمينيوس** انتقل هذا التصوف الى الغرب ، وهو تصوف قائم على حجة منطقية وهي استحالة الدم ، ومذهب المذاهب الصوفية التي تلته هي لمرة هذه الفكرة الرئيسية .

ويرى رسل ان المنطق المستخدم في الدفاع عن التصوف منطق خاطيء ، وقابل لنقد فني ، فالاعتقاد بحقيقة تختلف عما يبدو للحواس اعتقاد قوى لا يقاوم عند الصوفية والينافزيقيين ، وبأي لمرة حالة عاطفية معينة ، وطالما كانت هذه الحالة سائدة ، فان الشعور بالاحتياج الى المنطق لا يكون موجودا ، ومن ثم فان اكثر الصوفية تنسلا لا يستخدمون المنطق ، وانما يحتكون مباشرة الى ما تعطيه لهم البصرة (ومثل هذا التصوف الآخر نادر في الغرب) ، ولكن عندما تمتد تلك الحالة العاطفية ، فان الرجل الذي اعتاد الاستدلال سببت عنده من اسس منطقية يبنى عليها اعتقاداته التي وجدها في نفسه وحيث ان هذه الاعتقادات موجودة لديه فعلا ، فانه سرحيه بكل اساس منطقي يقترح نفسه اذا ما جاء موافقا لبصرته ، مثل هذا المنطق الذي ينتج في هذه الظروف يجعل معظم الفلاسفة غير قادرين على ان يتحدوا من أي شيء يتعلق بعالم العلم والحياة اليومية ، ولو كان لديهم الاهتمام بأن يقدموا شيئا منه لكان من المحتمل ان يكتشفوا اخطاء منطقهم ، ولكن معظمهم كانوا اكثر اهتماما بالاثبات عدم حقيقة هذا العالم ، والاهتمام بعالم آخر يفوقه . وقد اعتقد بعض تلاميذ اولئك الصوفية الذين اصطنعوا المنطق اساسا لتصوفهم

انهم بمحاولتهم هذه قد بدؤوا من حالة الاشراق المتأخر الذي بدأوا منه ، لان النزعة الى المنطق لا يشمر بها الصوف حين يكون في حالته الصوفية ، ومن هنا كانت نظريات التصوف القائمة على اساس المنطق نظريات جادة .

واهم نقد يوجهه رسل الى منطق الصوفية هو انه منطق قائم على فكرة مسيئة ، فهو ليس منطقا موضوعيا ولا مخلصا ، ويشبه كره معين ، وحقد قديم نحو عالم العلم والادراك المشترك . ان كل واحد منا يعلم انه حين يقرأ لكاتب من الكتاب من أجل نقض آرائه ، لن يصل الى فهم هذا الكاتب ، وكذلك فاننا اذا كنا نقرأ عالم الطبيعة مع اعتقاد سابق بأنه وهم ، فعلا يحول بيننا وبين فهمه .

- ٨ -

والملانة او الخاصية الثالثة لمذهب الينافزيقيين الصوفيين هي انكار حقيقة الزمان ، وهي نتيجة انكار القسمة ، فاننا كان لكل واحدا ، فان التمييز بين الماضي والمستقبل محض وهم . وقد رأينا هذه النظرية ظاهرة عند **پارمينيوس** ، وهي أيضا فيما بين المحدثين رئيسية في مذهب كل من **سبينوزا** و**هيكل** . ويصدر الصوفي في مقبده هذه من لحظة البصرة الصوفية كما يقول **جمال الدين الرومي** مثالا في « الفتوى » :

« الماضي والمستقبل هما ما يحجب الله عن شهودنا »
« اقلد بهما الى النار فالى متى ستظل مقسما بين »
« هاتين النسبتين كقصة مرام » .
على ان الحجج التي يسنوها الصوفية بشأن عدم



القرافي

الفكرة متعلقة بما هو مستقبل أو ماضى أو حاضر » ان هذا التصور وفقا لما يمليه العقل هو ما وجده رسل ناقصا في الفلسفة القائمة على فكرة التطور .

- ٩ -

والخاصية الرابعة والأخيرة للتصوف في رأى رسل هي الانتقاد في أن الشر محض شيء ظاهري ، وهم مترتب على القسمة والتضاد اللذين يحكم بهما العقل التحليلي . ولكن التصوف لا يذهب مثلا الى القول بأن امورا مثل النسوة هي خير ، وإنما ينكر أنها ذات وجود فعلى لانها إنما تنتمى فقط الى العالم الأدنى ، عالم الأشباح الذي تتحرر منه بواسطة البصيرة أو الرؤية . وتجد في بعض الأحيان عند هيجل - وعند سبينوزا من الناحية اللفظية على الأقل - أن ليس الشر وحده هو الذي يستثير دحما ، ولكن الخير أيضا له هذه الصفة . وما يميز التصوف في كل الأحوال هو انتقاد الغضب والاعتراض ، والتأمل في سرور ، وعدم الانتقاد في حقيقة الانقسام بين معسكرين متعادين هما الخير والشر . هذا الموقف هو ثمرة مباشرة لطبيعة التجربة الصوفية ، فيرتبط مع الاحساس بالوحدة شعور بالطمأنينة لا حد له .

وهرقلطس غير من يمثل هذا الموقف الذي سلف ذكره بإزاء الخير والشر ، فهو يقول : « الخير والشر شيء واحد » ، وهو يقول أيضا : « كل الأشياء بالنسبة لله عسل وخير وصواب ، والناس هم الذين يعتبرون فقط بعض الأشياء خطا وبعضها الآخر صوابا » . ومثل هذا الموقف موجود أيضا لدى سبينوزا الذي يستخدم اصطلاح « الكمال » حين يريد التحدث عن الخير الذي ليس انسانيًا خالصا ، فهو يقول : « أمضى بالحقيقة والكمال شيئا واحدا » ، ولكنه في موضع آخر يقول : « سامنى

حقيقة الزمان وعالم الحس هي حجج وهمية وخطئة في رأى رسل . ان الماضى والحاضر يجب النظر اليهما على انهما حقيقتان كالحاضر ، صحيح أن شيئا من التحرد من عبودية الزمان امر ضروري للفكر الفلسفي ، ولكن أهمية الزمان عملية أكثر منها نظرية وإن مشارعنا تجاه الماضى تختلف تماما من مشارعنا تجاه المستقبل . والسبب في هذا الاختلاف عملي ، لأن رغبتنا تستطيع أن تؤثر على نحو ما في المستقبل وليس في الماضى ، وكل مستقبل فانه سيصبح يوما ما ماضيا ، فالاختلاف بين الماضى والمستقبل ليس اختلافا ذاتيا ، وإنما هو اختلاف في العلاقة بنا ومن يريد أن ينظر الى العالم نظرة حقيقية فعليه أن يرتفع بنفسه فوق طغيان الرغبات العملية ، ويجب عليه أن يتعلم كيف يتقلب على الخلاف في الموقف تجاه الماضى والمستقبل ، وأن يرى مجرى الزمن كله بنظرة شاملة .

وبرى رسل أن فلسفة كل من فيثاغورس والبراجماتزم وبرهسون ترى التطور من الصور الأدنى من الحياة الى الإنسان ، القانوني الأساسي في الكون ، وبهذا تقبل الفصل بين « التقدم » و « اللاحق » . وإن الدواعي التي أوجحت بهذه الفلسفة - خصوصا عند فارون - هي دوافع عملية ، فيسود فيها مثلا مشكلة المسير الإنساني ، أو مصير الحياة ، وتهتم بالأخلاقيات والسعادة أكثر من اهتمامها بالمرقة التي تطلب للذات . وإذا كانت الفلسفة تريد الوصول الى الصديق فانه يجب أن يتحقق الفلاسفة أولا وقبل كل شيء بحسب البحث العقلي الموضوعي الذي يميز رجُل العلم الحقيقي .

أما المعرفة المتعلقة بالمستقبل ، التي تهتم بمصير الإنسان ، فهي ممكنة في حدود ضيقة وأنه لن المستحيل القول كيف تنسج هذه الحدود بتقديم العلم . ولكن ما هو مؤكد هو أن أي فرض عن المستقبل فانه ينشئ من حيث موضوعه الى علم ما من العلوم الجزئية ، ويجب أن يتأكد بمناهج هذا العلم . ويجب على الفلسفة أن تحتفظ لها بمجال خاص غير مجال العلوم ، وأن تهدف نحو النتائج التي لا تستطيع العلوم الأخرى لا أن تشبها ولا أن تنفيها . ومذهب التطور حين يقوم على فكرة الترقى الذي هو سير من الأسوأ الى الأفضل ، يجعل من فكرة الزمان حاكما له أكثر من خادم له ، وعلى هذا فان مثل هذه الفلسفة تفقد الحياء الفكري الذي هو مصدر لكل ما هو أفضل شيء في الفكر والشعور الفلسفي . ويقول برتراند رسل أن الميتافيزيقيين طالما أنكروا حقيقة الزمان ، وأنا لا أرغب في أن أقبل ذلك وإنما أرغب فقط في أن احتفظ بالنظرة العقلية التي أوجحت بانكراهه ، وهي النظرة التي تراعى في الفكر ، الماضى على أنه له نفس الحقيقة التي للحاضر ، ونفس الأهمية التي للمستقبل . يقول سبينوزا : « أنه طالما كان للهن يتصور شيئا بأملاء العقل ، فانه يتأثر بمقدار متساو بما إذا كانت



الافلاكون

بالخير كل ما نعلم بالتأكيد أنه نافع لنا » . فالكمال ينتمي بطبيعته الى الحقيقة ، والخير الى أنفسنا والى احتياجاتنا ، ولا يوجد اذا نظرنا اليه نظرة موضوعية . مثل هذا التمييز في رأى رسل ضرورى لفهم النظرة الاخلاقية للتصوف .

هناك اذن في عالم الظواهر انقسام بين ما هو خير وما هو شر ، كما يوجد نوع من الخير الاسمى ، هو الحقيقة ، وهو لا يقابل باى نوع من الشرور النسبية . وليس لمة اساس منطقي لهذا الاعتقاد سوى التسليم بأن الخير والشر ذاتيان ، فما هو خير هو فقط شيء نتمتع بأرائه شعورا ، وما هو شر نتمتع بأرائه شعورا آخر . ولكننا في حياتنا اليومية نعين علينا الاختيار ، ولابد لنا من أن نفضل فعلا من الاممال الممكنة على فعل آخر ، أو ، على الأقل ، نميز بين ما هو افضل وما هو اسوأ ، وهذه التفرقة تتعلق في الحقيقة بالفضل ، أى تتعلق بما يعتبره التصوف علما وحميا . أما في حياة الفكر ، حيث لا تلح مطالب الفعل ، يمكن التغلب على مثل هذه الثنائية الاخلاقية بين الخير والشر .

وإذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من مرائى ، على أنه يكسى بنور سماوى ، فانه يمكن القول بوجود خير اسى اعلى من ذلك الذى يتطلبه الفضل ، وأن ذلك الخير يفرع العالم كله ، وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو اهمية قصوى من حيث السلوك والسعادة في الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها ، وذلك اذا طرحنا أى نظريات يمكن أن تقام على اساس هذه العاطفة . صحيح أن العاطفة الصوفية تكشف من اماكن تحقق الطبيعة الإنسانية ، وحياة اسى واكثر حرية أى حياة تحقق من أى طريق آخر ، ولكنها لا تكشف عما ليس بالإنسانى ، أو من طبيعة العالم بوجه عام . والحقيقة أن الخير والشر ، وحتى الخير الاسمى الذى يراه التصوف في كل مكان ، ليست جيما الا انكاسات لمواقفنا الخاصة بالنسبة للأشياء الأخرى ، ولكنها ليست جزءا من جوهر الأشياء كما هى عليه في ذواتها .

وترتبط فلسفة التطور ، من خلال فكرة التقدم ، بالتصور الثنائى الاخلاقى ، فهناك اسوأ وافضل ، ففى بهذا لا تمتد فقط من البحث الذى يطرح الخير والشر جميعا من اعتباره ، وانما من العقيدة الصوفية في حرية كل شيء ، وعلى ذلك يصبح التمييز بين الخير والشر في هذه الفلسفة ايضا حاكما مستبدا .

ويذهب رسل الى ضرورة طرح جميع الاستفسارات الاخلاقية من نطاق الفلسفة ، وهذا هو في حد ذاته « تقم اخلاقى » مع ما قد يبدو في ذلك من تناقض . فالفلسفة العلمية بمعنى الكلمة لا شأن لها بالتفرقة بين ما هو خير وما هو شر ، فان هذه التفرقة ليست مجردة فتدخل بذلك في نطاق الفلسفة . فالحب والكراه على سبيل المثال ،

وهما يتقابلان من الناحية الاخلاقية ، هما بالنسبة الى الفلسفة تقريبا موقفان يتضالان بإزاء الأشياء ، وهما بهذا يكونان موضوعا لعلم النفس . وإذا اردنا أن نكون علميين فعليا أن نذكر أن عالم الطبيعة او عالم الكيمياء ليس مطالبا بأن يبرهن على الأهمية الاخلاقية لايوانه او ذواته . وليس التوقع من عالم البيولوجيا أن يبرهن على منفعة النباتات او الحيوانات التى يشرحها . لقد كان علم الفلك يدرس قديما لإيدان الناس بالتنجيم ، اذ كان المتقدم أن حركات الكواكب لها أعظم التأثير على حياة الكائنات البشرية . ولكن لما تلاشت هذه العقيدة وابتدت الدراسة الموضوعية المعاصرة لعلم الفلك ، فان كثيرين ممن كان يستغرق التنجيم اهتمامهم فروا الى علم الفلك ذو اهمية قليلة لجعله جدريا بالدراسة ! وكذلك كان علم الطبيعة كما تصوره لنسا محاورا طمياوس لا يلاحظون بهدف الى بيان أن الأرض جدرة بالاهمباب . اما عالم الطبيعة الحديث فعلى العكس من ذلك ، وعلى الرغم من أنه ليست لديه الرغبة في انكار أن الأرض تدعو الى الهمباب ، فانه ليس ممتنبا ، كالمال الطبيعة ، بخصائصها الاخلاقية ، وهل هى خير او شر ، ولكنه يعنى فقط باستفراج الحقائق . وكذلك الامر في علم النفس لابد من طرح اعتبار الطبيعة الإنسانية على أنها خير او شر ، لأن هذه التفرقة مهمة فقط في مجال العمل . وقد وجد منذ القرن الماضى علم نفس معايد من الناحية الاخلاقية ، وهذا المعيايد اصبح ضروريا للتقدم العلمى .

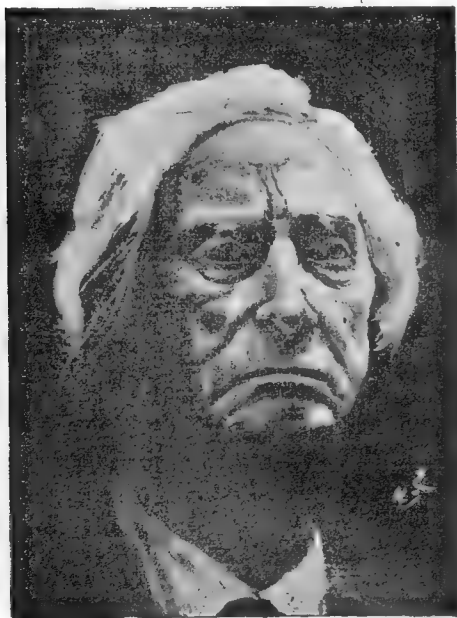
ان الاعتقاد القائل بأن الخير والشر مفتاح لفهم العالم قد خرج من مجال العلوم الجزئية ، فوجد له ملجا في الفلسفة ، ولكن الفلسفة ايضا - اذا ارادت الا تبقى نظاما للأحلام السارة - عليها أن تفرجه نهائيا من مجالها ، فان اولئك الذين يسمتون عن الحقائق فقط ، لا عما هو خير وما هو شر ، هم الأكثر قابلية لتحصيل الخير من اولئك الذين يرون العالم من خلال أهوائهم الشخصية . ان الفلسفة التى لا تفرض تصوراتها للخير وللشر على العالم لهى الفلسفة الأكثر قابلية للحصول على الصدق ، وهى على موقف اخلاقى اسمى من موقف يتقسه المذهب التطورى ، والمذاهب الفلسفية التقليدية ، التى لا تكف من تقييم العالم .

ان الفلسفة العلمية هى اقرب الى الموضوعية من أى طريق بشرى آخر ، وان الفلسفة التطورية قد فشلت ، على الرغم من استنادها الى حقائق علمية جزئية ، في أن تكون فلسفة علمية لمبرودتها لفكرة الزمان ، وضوافها الاخلاقية ، وغلبة اهتماماتها المتعلقة بالحياة الدنيا ، وبالخير . اما الفلسفة العلمية لهى فلسفة أكثر تواضعا ، تتدرج شيئا فشيئا ، وأكثر عمقا ، وتقدم صورة لما هو خارجى أقل بريقا من تلك التى ترضى لآمالنا الخادة ، وهى معاصرة بالنسبة للمعصر ، وأكثر مقدرة على تناول العالم ، بدون أى فرض علينا من جانب حاجاتنا الإنسانية والوطنية .

أبو الوفا الشافعي

واحدية محايدة بين العقل والمادة

دكتور عزمي إسلام



ولقد جاء رسل يفكرته عن الهيولى المحايدة ، ممبرا من اتجاه رابع لم يقل فيه بالمثل وحده أو بالادة وحدها ، كما انه لم يجمع بينهما ، بل رد الجوهرين - العقلى والمادى - الى عنصر واحد ، لا هو بالمثل ولا هو بالادة ولا هو بالركب من الاثنين معاً . بل هو عنصر متادل او هيولى محايدة ، لا هي هذا ولا هي ذاك ، وان كانت هي الاصل في هذا وذاك اذا ما حللناها ،

فئة رابعة من الفلسفة

ولدا فالهيولى المحايدة Neutral stuff أو الواحدة المحايدة Neutral monism كما يسميها رسل ايضا ، نظرة فلسفية يرد بها الصالح الى نوع من المادة الخام الاولى . التى هي ليست بالادة بالمعنى المفهوم ولا هي بالمثل بالمعنى المفهوم ايضا . وهي نتيجة انتهى اليها رسل من تحليله لفكرتنا عن العالم تحليلا علميا ، مستفيدا في ذلك من عدة نظريات علمية حديثة أهمها النظرية الذرية ونظرية النسبية في الفيزياء المعاصرة .

وعلى ذلك فالواحدة المحايدة عند رسل نظرة في تحليل العالم كما يراه العلم الفيزيائى الطبيعى ، او بمعنى أدق كما يراه الفيلسوف في ضوء نتائج العلم الفيزيائى المعاصر .



قد لا يبدو هذا الكلام مقبولا لأول وهلة ، اذ كيف نربط بين الميتافيزيقا من جانب وبين الفيزيقا والواقع من جانب آخر ؟ كيف نربط بين الفلسفة من ناحية وبين العلم من ناحية أخرى ؟

الواقع ان وضع السؤال على هذا النحو ، يوحي بوجود هوة كبيرة لا يمكن تخطيها تفصل بين الفلسفة وبين العلم ، وبأنه لا يمكن الجمع بينهما على نحو أو آخر . حقا ان الفلسفة شيء يختلف عن العلم عند الفلاسفة والعلماء ، ولست الآن بسبيل عرض هذه التفرقة تفصيلا ، الا ان هذا لا يعنى ان العلم موجود في جانب والفلسفة في جانب آخر ، وان الصلة مقطوعة بينهما . فالعلم بلا شك وليق الصلة بالفلسفة ، وفي هذا الصدد يقول رسل في كتاب « موجز تخطيطي للفلسفة » : « ان المعرفة الفلسفية قريبة الشبه جدا بالمعرفة العلمية ، اذ هما لا يختلفان في الجوهر ، فليس امام الفلسفة ممين خاص تفتقر منه الحكمة مما يعال دون العلم ان يفتقر منه . وليست

كان تحليل العالم ، او فكرتنا عنه ، من اهم المشكلات التى شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة منذ عهد يمد . ولقد انقسم المفكرون تجاه هذا البحث أقساما متعددة وسلخوا فيه شهابا مختلفة ، على الرغم من ان البحث في هذه المشكلة كان يدور حول فكرتين متقابلتين هما فكرة المادة وفكرة العقل . وذلك بناء على تقسيم الميتافيزيقا التقليدية العالم المعروف قسمين : العقل ، والمادة ، وعلى تقسيم الكائن البشرى قسمين : الجسم والروح . وبينما على هذا التقسيم الثاني الى ما هو مادى من جانب ، وما هو عقلى أو روحى من جانب آخر ، يمكننا ان نشبين على الاقل ثلاث فئات من الفلسفة ، كل فئة منها تتناول المشكلة من زاوية خاصة بها :

ثلاث فئات من الفلسفة

فهنالك فئة يذهب اصحابها الى ان المادة وحدها هي الحقيقية ، أما العقل فمن وهم الانسان ، وهؤلاء هم الفلاسفة الماديين الذين يذهبون الى ان الوجود وجود مادي وما العقل اذا حللناه الا ضرب من ضروب المادة قد اتخذ اسلوبا معيناً ، أو هو مجرد وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها . ويتمثل هذا الاتجاه قديما عند ديموقريطس من الفلاسفة الماديين ، وحديثا عند توماس هوبز وتولاند وهوبسباخ ودماء المادية المعاصرة بأشكالها المختلفة .

وهناك فئة أخرى يذهب اصحابها - وهم الفلاسفة المثاليون - على خلاف الراى السابق - الى ان العقل وحده هو الحقيقي ، وأما المادة فهي اذا ما حللناها ليست الا ضربا من ضروب العقل العكلى المطلق وقد اتخذ ظاهرا خاصا . ويتمثل هذا الاتجاه عند برادلي وجيرين ودرويس من المثاليين المعاصرين في قولهم بأن الوجود عبارة عن كائن كلى روحى مطلق .

وهناك فئة ثالثة يذهب اصحابها الى الجمع بين العقل وبين المادة ، وهم بذلك يفصلون بين العقل وبين المادة وان كانوا قد ذهبوا الى امكان الجمع بينهما معاً . فيرون ان كل ما هو موجود ، اما ان يكون في جوهره ماديا ، أو يكون في جوهره عقليا روحيا ، أو ان يكون قد جمع بين الجوهريين مما مثل الانسان . وهؤلاء هم دعاة التلحيد الثاني او مدعي التنشيط في الفلسفة ، الذى كان يتمثل اوضح تمثلا في فلسفة ديكارت وقرفته بين ما يسمى بالجوهر العقلى وبين ما يسمى بالجوهر المادى . ويكاد يكون هذا الاتجاه هو الاكثر شيوعا في تاريخ الفكر الفلسفى ازاء هذه المشكلة ، كما انه يتفق والفكرة المادية المقبولة لدى أغلب الناس من غير المشتغلين بالبحث الفلسفى ، والقائلة بوجود العقل وبوجود المادة الجامدة الخالية من التفكير ، وبوجود الكائن الذى يتألف منهما معاً وهو الانسان .

في القول بوجود مادة أولية واحدة في العالم هي الهيولي الحايطة أو التصادلة ، وفي أنه قد وضع بذلك الأساس لما يسميه بالواحدية الحايطة . وإن كان رسل يرد أصل هذه الفكرة عند وليم جيمس إلى أرنست ماخ E.Mach من قبل ، وذلك في المحاضرة الثامنة من محاضراته في اللدرة المنطقية .

كما أننا نجد ارماسا لهذه الفكرة عند الفرد نورت هوآيتد ، وكذا عند تشارلز ساترنز بيرس مؤسس الفلسفة البراجمائية وغيرها .

فقد حاول بيرس (١٨٢٩ - ١٩١٤) حل مشكلة الثنائية بين المادة والعقل ، فذهب في المجلد السادس من مجموعة مؤلفاته إلى القول « بأن التوحيد بين ظاهري العقل والمادة أمنية طالما رغب الفلاسفة في تحقيقها » ، ومن ثم « فإن علينا أن نفترض وجود اتصال بين صفات العقل وبين صفات المادة » إذ أن ما نسميه مادة ليس في حقيقته مادة ميتة بلا عقل ، بل هي نوع منه « ، منتبها من ذلك إلى أن « الثنائية القديمة - كما هي متصلة في الفلسفة الديكارتية التي تفصل بين العقل وبين المادة من حيث هما جوهران مختلفان من بعضهما اختلافا جديدا - قلما تجد

النتائج التي تنتهي إليها الفلسفة بالمتخلفة من حيث الأساس من النتائج التي يصل إليها العلم . ونقطة الاختلاف بينهما هي أن الفلسفة أكثر من العلم نقدا وأعلى منه في درجة التعميم » . وهو نفس المعنى الذي عبر عنه وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) من قبل في كتابه « البراجمائية » بقوله : « أن العلم واليتافيزيقا يجب أن يقتربا أكثر وأكثر من بعضهما ، أي يجب أن يمتلا يدا في يد » . وهو نفس المعنى الذي يتضح بالفعل من المحاولات التي قامت لإيجاد فلسفة للعلوم من ناحية ، وللنظر إلى الفلسفة نظرة علمية من ناحية أخرى . وخير من قام بمثل هذه المحاولات في الفلسفة الماصرة ، برتراند رسل وخاصة في فكرته من الواحدية الحايطة وذلك في أكثر من كتاب له أو مقال مثل : مقالته عن **اللدرة المنطقية** (وهي لسان محاضرات القاها في لندن في نهاية عام ١٩١٧ وبداية عام ١٩١٨) وكتاب « **تحليل العقل** » عام ١٩٢١ ، وكتاب « **موجز تخطيطي للفلسفة** » عام ١٩٢٧ (وقد لخصه باللغة العربية وجعل عنوانه « **الفلسفة بنظرة علمية** » وقدم له الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود) ، وكتاب « **تحليل المادة** » عام ١٩٢٧ ، والطبعة الثانية من كتاب



من يدافع عنها أو يقتنع بصحتها الآن » . ومما هو جدير بالذكر أن بيرس لم ينته من هذا التحليل إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها رسل ، أي القول بالهيولي الحايطة ، بل انتهى إلى نهاية مثالية صاغها صياغة اسمية .

— كما نجد أن هوآيتد (١٨٦١ - ١٩٤٧) كان يرى أن الحياة والمادة متداخلتان في نسج واحد ، ومن ثم كان علينا بدلا من أن نفرق بينهما ، أن نجمع . ولذا فهو كان يعتقد في صحة القول بأنه لا الطبيعة الفيزيقية ، ولا الحياة العاقلة يمكن أن تفهم على حدة وهي منزولة الواحدة منهما عن الأخرى .

ويبدو أن نظرية الواحدية الحايطة قد تأثرت في نشأتها باتجاهين أساسيين بصفة عامة : أولهما هو التخلص من الثنائية « العقلية - الجسمية » التي أزعجت أذهان الفلاسفة منذ وضعها ديكارت في الفلسفة الحديثة بطريقة فرق ثيماس تفرقة حاسمة بين الجوهر المادي وطبيعية الامتداد ، والجوهر العقلي أو الروحي وطبيعة التفكير .

« معرفتنا بالعالم الخارجي » عام ١٩٢٨) وكانت طبعته الأولى عام ١٩١٤) وغير ذلك من المؤلفات .

ما قبل الواحدية الحايطة

والواقع أن رسل لم يكن أول من ذهب هذا المذهب في قوله بالواحدية الحايطة ، إذ يمكننا ملاحظة مثل هذه الفكرة عند الفيلسوف البراجماتي الماصر وليم جيمس ، وكذا عند فلاسفة الواقعية الجديدة الأمريكيين . فقد ذهب وليم جيمس فيما كتبه عن **التجريبية المتطرفة Radical Empiricism** إلى أن العالم كله « أن هو الأهيولي واحدة تتكون من الخبرات اللحظية » بحيث إذا ما انتظمت هذه الخبرات على نحو معين كونت ما يسمى بالعقل ، وإذا ما انتظمت على نحو آخر كونت ما يسمى بالأجسام المادية . ومن ثم فلا وجود لهذه **الفجوة الشائرة القائمة التي تفصل بين العقل من جانب وبين المادة من جانب آخر ، أي بين المارف وبين المروف** » . وهذا مالا ينكره رسل فهو يذهب إلى أسبقية وليم جيمس

وبانيهما هو الاتجاه التجريبي الذي يرفض حلاصة الداميين له وجود ما يسمى بالجواهر أو الشيء في ذاته ، وعلى ذلك فالهولوى عندهم ليست إلا ماهيات يمكن ادراكها مباشرة كالاحساسات أو المعطيات الحسية أو الألوان أو الروائح أو الأصوات . وكما أن المادة عندهم تتكون كلها من هيولى قابلة للادراك المباشر ، فليس يكون هناك مالا يمكن تحقيقه تجريبيا ، وهذا ما يصدق عندهم كذلك بالنسبة للعقل .

فإذا طبقنا ذلك على فلسفة رسل ، انضح لنا أن فكرة الوحدةية الهابدية لم تتولد عنده إلا بعد بلورة الاتجاه التجريبي لديه ، وتحوله بالتالى من كثير من الأفكار التي كان يمتد في سمعتها من قبل . فمن الملاحظ أنه كان يمتد - في وقت نشرة لكتاب « مشكلات الفلسفة » عام ١٩١٢ - في عدة نظريات تختلف تماما من النزعة التجريبية التي بدأت تتبلور لديه فيما بعد ، وتفتق والتفرقة التي ذهب اليها **جورج مور Moore** من قبل بين الفعل العقلي الذي نشر به وبين المدرك الحسى الذي يكون هو موضوع الوعى أو الإدراك . أى بين ما يسمى بالاحساس وما يسمى بالمطى الحسى . وهذا يعنى أن رسل كان فيلسوفا ثنائيا يؤمن بما هو نفسى وما هو فيزيقى في وقت واحد . ولذا فهو لم يكن فيلسوفا واحدا في هذه المرحلة التي تتمثل أيضا في كتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » الذي نشره عام ١٩١٤ .

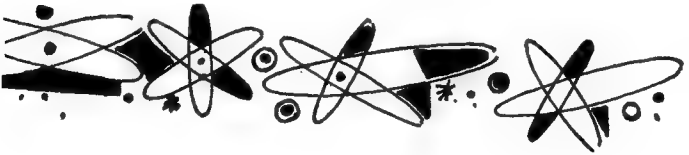
تطيل المادة وتطيل العقل

إلا ان رسل بدأ يعيد النظر في موقفه الثنائي هذا منذ نهاية عام ١٩١٧ ، وبداية عام ١٩١٨ وقد تمثل الاتجاه الجديد في سلسلة المحاضرات الخاصة « بفلسفة اللرية المنطقية » ، لم تبلور بعد ذلك في كتابه « تطيل العقل » ، و « تطيل المادة » وغيرهما من الكتب السابق الإشارة اليها ولقد كان تغير موقف رسل الفلسفى على هذا النحو ، يتطلب منه إعادة النظر بطريقة جذرية الى فكرته من المادة وعن العقل . فقيما يتعلق بفكرته عن المادة ، كان على رسل أن يتخلى من نظره من الشيء أو الموضوع الفيزيقى ، من حيث هو سبب (أو أحد أسباب) المعطيات الحسية ، بحيث إذا ما استبعدنا هذا السبب من الأشياء فلم يبق لدينا فيها إلا المعطيات الحسية فقط ، أى ما يسمى

بالمظاهر ، أو هي في تحليله الأخير ما يسمى بالحوالات . ومن ثم فلم يكون هذا الشيء المادى أو ذاك إلا المجموع الكلى لجملته هذه المظاهر أو الحوادث وقد تمت صياغتها في سياق معين .

وما يقال من المادة ، يقال كذلك من العقل عند رسل . فهو يوحد بين العقل وما هو عقلى وبين نوع من ترتيب المعطيات الحسية والاحساسات التي ليست في حقيقتها إلا مجموعة من الحوادث وقد تمت صياغتها في سياق معين يختلف عن السياق الذي صيغت فيه الحوادث التي كونت الأشياء المادية .

هكذا ويمكن توضيح تطيلات رسل لكل من المادة و العقل ، إذا لاحظنا أن تحليلاته للمادة كانت تعتمد على هذه أفكار علمية يرى أنها تستحق اهتمام الفلاسفة ، أو هي في نظره تستحق فكر الفيلسوف المعاصر فلا يستطيع تجاهلها ، مثل النظرية اللرية ونظرية النسبية . فقيما يتعلق بالنظر الى بنية المادة التي يتكون منها العالم - من وجهة النظر اللرية - يذهب رسل الى أن الصورة التي ظهرت عليها هذه النظرية حديثا ، تتمثل في الفكرة القائلة بأن كمية عددا من العناصر في الوجود ، وأن المواد المختلفة ليست إلا تركيبات من هذه العناصر . كما أن هذه المواد تتألف من جسيمات يتكون كل منها من ذرات ، فإذا تماثلت الذرات نشأت جسيمات عنصر معين ، أما إذا اختلفت الذرات نشأت جسيمات عنصر مركب ، مثل جسيمات الماء التي تتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين . وما يهمنا به رسل من هذه النظرية هو أن الذرات التي تتكون منها العناصر المختلفة ، هي ذرات ثابتة ، وبالتالي فالعناصر التي يتكون منها الوجود ثابتة لا تتغير ، الى أن كشف العلماء عن مكونات الذرة فافضح أنها تتكون على الأقل من وحدات أو شحنات كهربية ثلاث ، منها ما هو سالب ويعرف بالالكترون ومنهها ما هو موجب ويعرف بالبروتون ومنها ما هو متعادل ويعرف بالنيوترون . ومن ثم فإنه لا خلاف بين ذرات عنصر وعنصر آخر إلا في عدد هذه الكهربيات الدقيقة . ومعنى هذا أن الأشياء المادية لا تختلف في حقيقتها - فيما للنظرية اللرية - من حيث الكيف ، بل فقط من حيث الكم . وهذا يعنى كذلك أن فكرة العناصر الثابتة التي لا تتحول أو تتغير قد أصبحت غير مقبولة .



ذرة ما حادثة وبهذا يصبح أى شيء مصدر أحداث تخرج منه ، وملتحق أحداث تصل اليه ، ويكون فى هذه الحالة عبارة عن خيط من الحوادث أو شبكة من خيوط الحوادث . ولذا فالشيء المادى « ليس إلا سلسلة طويلة من الأحداث المتصارعة والمتعاقبة » ، بل « أن كل شيء فى الوجود مؤلف من أحداث » . فإذا ما تساءلنا من هذه الأحداث ، على أساس أننا لا نرى فى الوجود الخارجى أحداثا ، بل نذكر أشياء ، لكائنات أجابة رسل فى هذا الصدد أن الأشياء التى نذكرها ، هى فى حقيقتها أقرب الى الانغماس منها الى الأشياء بالمثل المألوف من هذه الكلمة . وبذلك تصح الوحدة التى تربط بين الأحداث المكونة للشيء ، أشبه ما تكون بوحدة النغم الذى يتطلب عزفه فترة من الزمن ، فلا يكون النغم كله موجودا فى آن واحد ، على الرغم من أن تتابع أجزاءه أو أحداثه لا تنفى وحدته .

الا أن مثل هذه الأجابة لا توضح معنى الحادثة عند رسل ، فما هى الحادثة عنده ؟ يجب رسل بقوله « الحادثة كما أفهمها شيء يستغرق مدة زمنية صغيرة محدودة ، ويشغل حيزا مكانيا صغيرا محدودا كذلك ، أو أن شئت فقل أنها شيء يشغل حيزا محدودا من الزمان - المكان ، كما هو الرأى نظرية النسبية » .

لكن ما هو هذا الشيء الذى يسميه رسل بالحادثة ، والذى يفرقه بأنه ما يشغل حيزا محدودا من الزمان - المكان ، أو النقطة - اللحظة *instants point* ؟ هو عنده مما يجوز اعتباره بالمعطى الحسى أو الإحساسى . ويمثل له بمثابة منها : لمة البرق التى نراها ، أو صوت السيارة الذى أسمعه ، أو رائحة شيء أشمه ، فهذه عنده كلها حوادث .

وهكذا تستحيل الأشياء الموجودة فى الواقع الخارجى الى مجموعات من الحوادث ترابطت على نحو أو آخر ، أو بمعنى أصح الى مجموعة من « الإحساسات » *Sensations* ، على حد تعبيره فى كتاب « تحليل العقل » . وهو بهذا التفسير إنما يتغلب من فكرته القديمة فى التمييز بين الإحساسات وبين المعطيات الحسية ، فأصبح يستخدم كلمة « إحساسات » لكى يشير بها الى مايعتبر مثل ومضات الضوء أو لمحات اللون أو الأصوات .. الخ . وبهذا المعنى لا يكون الشيء المادى عند رسل إلا جملة معطياته الحسية أو مجموع مظاهره التى يمكن التحقق منها تجريبيا .

الحوادث أو الإحساسات

هذا فيما يتعلق بتحليل رسل للمادة ، وفيما يتعلق بتحليل العقل ، فالتا نلاحظ أنه يعطيه على نفس النحو الذى سطه بالنسبة للمادة ، فغراه يقول « انتر اختصار لنفسي الفرض الذى يفترض بأن الجسم البشرى يعمل وفقا لنفس القوانين التى تسير عليها المادة الميتة ، وهى قوانين الفيزياء والكيمياء ، وأنه اذا اختلف عن المادة الميتة فهو لا يختلف عنها الا فى درجة التركيب فى بنائه » . ولذا فالعقل

لكن بما أن هذه الكميات الدقيقة هى أساس فكرتنا العامة من الطاقة ، كان معنى ذلك أن المادة إذا حلتلتها ، نجدها قد فقدت شيوعتها وأصبحت مجرد طاقة تجسد على هذا النحو فتكون شيئا مينا أو تجسد على نحو آخر فتكون شيئا آخر . وهذا يعنى بدوره أن المادة ذاتها أصبحت مجرد إمكان قابل للتشكل فى صيغة أو فى أخرى . وهذا عند رسل هو ما يهم الفيلسوف من هذه النظرة العلمية الحديثة .

النسبية فى الفيزياء المعاصرة

لكن السؤال الذى يتيسر الى الذهن الآن بعد هذا التحليل هو : ألا نتخذ أمامنا المادية مظهر الأشياء أو هى تنبذ فى لوبها ؟ فكل منا يدرك هذا الشيء أو ذاك ، فيقول اننى ارى أمامى المنفسدة التى اكتب عليها والقلم الذى اسك به .. الخ . ليس هذا دليلا على وجود الأشياء أو المادة المنشئة فى الواقع الخارجى ؟

يرد رسل على مثل هذا السؤال على أساس التفرقة بين الإدراك المادى وبين التحليل العلمى لأموال الواقع ، ويرجع بنا الى العلم مرة أخرى - الى نظرية النسبية فى الفيزياء المعاصرة - فيقول فى كتابه « تحليل المادة » أن نظرية النسبية تقوم على رفض فكرة الزمان الواحد الذى يشمل الكون كله ، أو الكائن الواحد الثابت الذى لا يطرا عليه تغير أو زوال ، واستبدلت بالزمان والمكان المطلقين شيئا واحدا هو ما يسمى (الزمان - المكان) . وهى نظرية يجب أن يكون لها - عنده - نتائج فلسفية عامة « إذ من المبعث أن تقضى الفلسفة المعاصرة فى حديثها دون أن تقف عند هذا الوضع الجديد » .

ولقد كانت أهم هذه النتائج فى نظره ، أن نظرية النسبية قد فسحت من استخدامنا لمعنى الجوهر فى الفلسفة . لأن ماهية الجوهر هى دوام وجوده خلال الأزمان ، وليس هنالك فى نظرية النسبية ما هو ثابت ثباتا مطلقا عبر الأزمان . ما معنى هذا ؟

معناه أن ما نراه أو نذكره من أشياء مادية فى الواقع الخارجى ، ونخلق عليها صفة الثبات والدوام على حالة بمعناها ، هى فى حقيقتها - إذا ما أخذناها للتحليل العلمى - ليست بالأشياء - إذن ما هى ؟ يقول رسل فى هذا الصدد « لا سبيل لنا الى النجاة الا أن تبدأ النظر من وجهة جديدة ، فتجعل الوجود (أحداثا) لا (أجساما) أو اعتبارا للمعة البرق حادثة ، وانتقال موجة صوتية من



ولو نزعنا حادثة ما عن سببها لا عرفنا هل هي مادة أو هي عقل « لأنها تصلع أن تكون هذا وذلك معا » .

التفسير العلمي لطابع الأشياء

بقي بعد ذلك أن نسأل من مدى قبول مثل هذه النظرية في الفكر المعاصر .

عما لا شك فيه أن هذه النظرية جاءت تطبيقاً بامراً أو تحريضاً ذكياً لنتائج العلم الفيزيائي المعاصر ، وخاصة ما يتعلق منه بنظريتي الذرة والنسبية ، « إذ ليس في وسع الفلسفة كائناً ما كانت أن تتنكر للتغيرات الانقلابية التي طرأت على علم الفيزياء ، والتي انتهت إلى حقائق لبث صوابها عند العلماء » .

الأ أن صلق النظريات العلمية في الفيزياء لا يستلزم صدق النتائج أو التبريرات الفلسفية المترتبة على تلك النظريات . ولذا فإن رسل لا يزعم أنه قد انتهى إلى نظرية نهائية صادقة صدقاً كاملاً يفسر بها العالم أو الوجود ، ويزيل بها على سبيل اليقين كل ثنائية تفصل بين العقل فيه وبين المادة . بل هو يضع هذه النظرية على أنها مجرد قرص يتفق والتفسير العلمي لطابع الأشياء . ويمبر رسل من هذا المعنى بأسلوب إراجاعي « قائلًا : اني وان كنت لا أعلم أن كان هذا القول عن الحوادث يصور الواقع أو لا يصوره ، لكنه فرض أقرضه ، وهو أبسط من أي فرض آخر ممكن . ولا أجد ما ينفيه ، ولهذا فأسلم به على اعتبار أنه فرض علمي مفيد » .

وهذا الاتجاه عند رسل ، إنما يعبر بلا شك عن تأمل الروح العلمية عنده ، فهو يقدم لنا نظريته على أنها مجرد فرض أو اقتراح قابل للمناقشة وقابل للالاب كما أنه قابل للدحض ، لو استطعنا إلى آياته أو دحضه سبيلاً ، شأنه شأن الفروض العلمية التي نظل فروضاً تفسر الواقع الخارجي ، حتى إذا ما تبيننا من خبرتنا وملاحظتنا وتجربتنا صدقها ، أصبح الفرض قانوناً ، ولا تركناها واتجهنا إلى فروض أخرى نتصور أنها تفسر ما هو موجود .

بقيت بعد ذلك ملاحظة تتعلق بفكرة الوحدة المعاصرة عند رسل ، وهي أن كلمة واحدة Moniam قد توحى بوجود تعارض بين هذه النظرية ، وبين اتجاه رسل الفلسفي بوجه عام ، وهو مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism . إلا أن مثل هذه الشبهة تزول إذا عرفنا القصد بمعنى الوحدة والتعدد في فلسفة رسل . وهو كان حريصاً على أن يوضح ذلك في تصريحه في أكثر من كتاب ومقال من

إذا ما حملناه نجسده برتد إلى مجموعة من الاحساسات (أو هي حالات الإدراك الحسي) ، في مقابل الاحساسات (أو المعطيات الحسية) التي تكون منها الأشياء . فبهد الاحساسات التي تكون عقل الإنسان ، هي في حقيقتها حوادث نتجت عن تأثير المعطيات الحسية أو الحوادث الخارجية ، في أعصاب الحس عند الإنسان ، وانتقال التأثير إلى المخ ، وبالتالي قيام حالة إدراكية هي في ذاتها حادثة تقابل العادة أو المعطى الحسي الخارجي . ويمثل رسل لهذا المعنى بمثال يوضح وجهة نظره فيقول : انظر مثلاً إلى ورقة من أوراق الشجر ، فماذا ترى ؟ ترى بقعة خضراء ، وهذه البقعة الخضراء ، حادثة تشغل جزءاً معيناً في المخ أثناء قيامك بعملية الرؤية ، وإذن فرؤية الورقة ما هي إلا حدوث بقعة خضراء في المخ . وهذه البقعة اللونية تكون مرتبطة ارتباطاً سببياً بالورقة الخارجية ، بمعنى أن هناك سلسلة أحداث تبدأ من نقطة معينة في الواقع الخارجي ، ثم تتتابع حلقات السلسلة إلى عضو الحس فالإدراك الحسي .

هكذا ترتد جميع المعطيات الإدراكية (وأهمها عنده الإدراك الحسي والذاكرة والإدراك العقلي) عند رسل في تحليلها ، لا إلى شعور أو وهي منفصل عن هذه الاحساسات ، ويكون بمثابة الجوهر العقلي المختفي وراء هذه المراتك ، بل إلى مجموعة من الصوائت أو الاحساسات ، على حدة تعبيرة في كتاب « تحليل العقل » .

وهكذا ينتهي رسل إلى أن الحادثة التي تحدث ، هي حادثة طبيعية ونفسية في آن واحد ، وبمعنى أكثر دقة ، يرى رسل أن الحادثة الواحدة - في حقيقتها - ليست هي بالحادثة الطبيعية إلا إذا وضعت في سياق معين يتألف من زمرة من الأحداث الطبيعية ، وليست هي بالحادثة النفسية أو العقلية إلا إذا وضعت مع غيرها في سياق آخر يتألف من زمرة الأحداث العقلية . وفي هذا الصدد يقول رسل : « تلك هي وجهة النظر التي تسمى بالواحدية المعاصرة أي وجهة النظر التي ترد الأحداث كلها لا إلى مادة ولا إلى عقل ، بل تحللها أحداثاً معينة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل إلا بصد دخولها في تسليج مع غيرها . وهي وجهة النظر التي أذهب إليها وأدافع عنها » ، وعلى ذلك فالعقل والمادة « لا يشيران بخص فاصل ، بل انهما ليشتملان في الدرجة وحدهما لا في النوع » .

وعلى ذلك فالأداة والعقل عند رسل يلتقيان على أساس واحد هو الحوادث أو « الاحساسات » ، وكل ما في الأمر أن مجموعات الحوادث التي هي مادة تتصف بخصائص غير الخصائص والصفات التي تتصف بها مجموعات الحوادث التي هي عقل . مع ملاحظة أن هذا الاختلاف لا يرجع إلى طبيعة هذه الحوادث أو تلك ، إنما يرجع إلى تغير في السياق الذي توضع فيه هذه أو تلك .



رسل بجاكم مجرمى حرب فيقتنام

تمثل قمة أعمال برتراند رسل من أجل السلام ، في تلك المؤسسة العالمية التي انشأها في عام ١٩٦٢ وافق عليها اسمه لتتولى الدعوة الجادة في مختلف أرجاء العالم ، للعمل من أجل حياة أفضل وأكثر أمنا لمجموعة الشعوب البشرية . على أن يكون نشر مبادئ هذه المؤسسة السلمية من موارد رسل الخاصة ، ومن الاشتراك السنوي الذي تحصل عليه من كل عضو ينضم إليها وفيتمت أربعة دولارات ونصف مقابل الجلسة الشهرية والنشرات غير الدورية التي تصدرها المؤسسة .

وقد أنشأ رسل هذه المؤسسة ليعلن من خلالها دأبه ضد الحروب الاستعمارية ، ولتقديم المونة لرفع الظلم عن الجماعات والأفراد ، ولتعريف الرأي العام القريب بالبلاد النامية ودول العالم الثالث حتى لا ينساق الغرب وراء كل المعايير الاستعمارية والضميرية المفضية ، وبذلك ينزعز عن فلاح العالم الثالث ضد الإمبريالية .

وقد اتفق من هذه المؤسسة محكمة دولية لمحكمة مجرمى حرب فيقتنام ، وعلى رأسهم جونسون ودين راسك وروبرت ماكنمارا ، باعتباره المسئولين عن ارتكاب هذه الجرائم في فيقتنام ، اتشنت المحكمة في مايو عام ١٩٦٦ ، وعقدت دورتها الأولى في الفترة من ٢ - ١٠ مايو ١٩٦٧ في استوكهولم ، وكانت برئاسة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر وعضوية صفوة من العلماء المدعين إلى السلام ، وقد أدانت المحكمة بشهادة بعض علمائها الذين أولدتهم إلى جبهة القتال في فيقتنام ، الولايات المتحدة الأمريكية نتيجة لجهارنها في فيقتنام ، واستغفادها للقنابل الحرة دوليا ، وعدوانها على أهداف غير عسكرية ، وبذلك تعتبر الولايات المتحدة متهمكة لخرعة الانتفاضات الدولية التي من بينها اتفاقية جنيف ١٩٥٤ ، وميثاق الأمم المتحدة ، أما اللجنة التي شاهدها آثار العدوان الإسرائيلي على مصر وسوريا والأردن في يونيو ١٩٦٧ ، فكانت برئاسة كريستوفر فارلي ، وقد أدانت اللجنة هذا العدوان لاستخدامه وسائل غير مشروعة واعتدائه على الأهداف المدنية .

كثيره ومقالاته المديدة بأن اتجاهه الأصيل في الفلسفة ، هو اتجاه التمدد والكثرة . فيقول في الجزء الأول من كتابه « أصول الرياضيات » بأن موقفه في المسائل الأساسية الفلسفية في جميع صورها هو مذهب الكثرة . كما يقول في كتابه « المنطق والتصرف » : « أن الفلسفة التي أود أن أنصيرها يمكن أن نطلق عليها اسم اللبيرة المنطقية أو التعددية المطلقة . لأنني في الوقت الذي أخذ فيه بوجود أشياء كثيرة ، أكثر أن يكون هناك كل واحد مكون من هذه الأشياء » ، خاصة وأن مذهب التعدد هو مذهب العلم ورأى الإدراك الفطري عند رسل .

التعدد والواحدة المعادية

فهل هناك تناقض إذن بين قوله بمذهب التعدد ، وقوله في الوقت نفسه بالواحدة المعادية ؟ الواقع أنه لا يوجد تناقض في قوله بالفكرين معا ، طالما أن الواحدة هتبا لا تنصرف إلى الكون ككل ، من الناحية الانطولوجية ، فهذا ما ينكره صراحة في قوله « أنني في الوقت الذي أخذ فيه بوجود أشياء كثيرة أكثر أن يكون هناك كل واحد مكون من هذه الأشياء » ، وفي قوله : « أن المذهب الواحدى في حقيقته متركز على منطق فاسد .. هو المنطق السائد عند هيجل وأتباعه .. ذلك المنطق الذي يوحد العالم في كائن واحد .. » .

الآن إلى ماذا تنصرف فكرة الواحدة عند رسل ؟ انها بلا شك تنصرف إلى الهيولى أو المادة الأولى التي تكونت منها الأشياء ، من حيث هي ذات طبيعة واحدة هي الحاديات أو الاحساسات . بمعنى أن الواحدة صفة لأصل الأشياء ، أما التعدد فهو المذهب الذي يذهب إليه في تفسير العالم . وهذا ما يبره عنه رسل حين يفسر معنى الهيولى المعادية بقوله : انها واحدة ، لأنها تجعل الكون مؤلفا من نوع واحد من القوام أو من الهيولى ألا وهو « الأحداث » ، لكنها مذهب تعددى كذلك لأنه يقبل وجود حادثات كثيرة ، كل حادثات منها - منطقيا - حقيقة قائمة بذاتها .

وأخيرا - فهذه كما ذكرنا من قبل - نظرة فلسفية ، تخرج بين الفكر الفلسفي وبين نتائج العلم الفيزيائي ، أو هي بمعنى أدق - لو استخدمنا مصير رسل نفسه - مجرد فرض أو افتراض يمكن أن تثبت صحته أو بطلانه . وهذا ما قد يكشف عنه التقدم العلمي في المستقبل حين يجمع بين دقة الكشف العلمي وبين رعاية الفكر الفلسفي بمناهج الهيولى .

عزى أسلام



ما الذى ننتظره من فيلسوف يكتب تاريخا للفلسفة ؟ بالطبع ، ننتظر منه ان يقدم شيئا يختلف عما يقدمه مؤرخ الفلسفة . فهذا الأخير غالبا ما يكتب تاريخ الفلسفة وفق واحد من منهجين أساسيين : فاما ان يتناول آراء كل فيلسوف قائمة وحدها ، مبتوتة الصلة بطروف عصره وآراء غيره من الفلاسفة ، واما ان يهتم بكشف الروابط بين آراء الفيلسوف من ناحية والاساس الاقتصادى فى المجتمع الذى ظهرت فيه هذه الآراء من ناحية أخرى .

واذا ما جاء رسل وكتب « تاريخ الفلسفة القرية » على اسس « ان الفلاسفة نتائج واسبب فى آن معا ، هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ؟ وهم كذلك اسباب (ان اسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية » - فانه بذلك لا يقدم الشيء الذى ننتظره منه بوصفه فيلسوفا . انه يقدم منهجيا جديدا لتاريخ الفلسفة يستطيع أى مؤرخ آخر ان يقوم

● التشكك الذى ادعوا اليه لا يجاوز الحدود الآتية : (١) اذا ما اتفق المختصون على رأى ، استحجال على الرأى المضاد أن يؤخذ مأخذ اليقين ، (٢) واذا اختلف المختصون فى الرأى فلا يجوز لغير المختص أن يكون له من الرأى ما يؤخذ مأخذ اليقين ، (٣) اذا ما اتفق المختصون جميعا بأنه ليس ثمة من اساس لآى رأى يقينى فى موضوع ما ، كان من الخير لغير المختص أن يجرجه حكمة فى ذلك الموضوع .
من « مقالات فى التشكك » (١٩٢٨)



ف . هـ . هيجل

فيلسوف

يؤرخ

للفلسفة

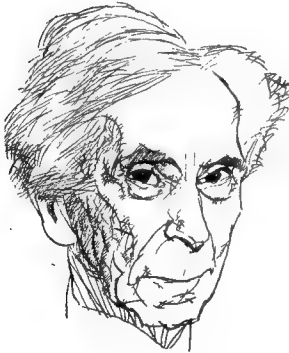
محمد رجب

من فيلسوف يكتب تاريخاً للفلسفة ؟ ، وللإجابة عن هذا السؤال يحسن بنا أن نعرف - أولاً - ما الذي فعله الفلاسفة الذين تعرضوا للكتابة في تاريخ الفلسفة . ولعل أهم هؤلاء الفلاسفة فيلسوفان : هيجل وهيدجر - أما الأول فقد وحد بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة بحجة أن الفلسفة ما هي إلا وعي الروح لذاتها في تطورها . ومن ثم لم يلجأ هيجل إلى نقد أي مذهب فلسفي طالما أن كل مذهب يمثل مرحلة تاريخية في التسلسل الزمني للتطور الاجتماعي . وأما هيدجر فإنه يرى أن المود إلى الماضي ، إلى تاريخ الفلسفة ، شرط ضروري للتفلسف ؛ لأنه بمثابة التفهيم الذي يدفع إلى التقدم ، أو الخطوة إلى الوراء التي لا محيص عنها للوهبة إلى الأمام . وهذا العود بين أن «سؤال الوجود» هو السؤال الأساسي للمفكرين وبخاصة السابقين على سقراط ، وهو أصل الحضارة الغربية بما فيها من علم وتكنولوجيا . وما تدهور الفلسفة إلا نسيان لهذا السؤال عن الوجود . ولا شك أن كلا من هيجل وهيدجر يستخدم تاريخ الفلسفة من حيث هو جزء تكميلي لفلسفته . ولتحقيق ذلك غالباً ما يلجأ كل منهما

بتحقيقه على نحو أفضل مما فعل مبتكره نفسه . ففي اعتقادنا أن هذا المنهج الذي يعده رسل جديدة ، وأصيلاً ، هو ذاته نقطة الضعف الأساسية في كتابه ؛ ذلك أن التاريخ الاجتماعي غالباً ما منفصل في الكتاب الأول عن الفلسفة القديمة ، عن تاريخ الأفكار الفلسفية ، وطفى ، في الكتاب الثاني عن الفلسفة الكانوليكية ، على مذاهب الفلاسفة فطمس معالمها ، وانحصر في الكتاب الثالث وخاصة عن فترة ما بعد عصر النهضة ، ثم تلاشى تماماً في القرن التاسع عشر ، إلى درجة تركنا معها رسل ونواجه الآراء الفلسفية - لبرجسون وفلاسفة التحليل المنطقي مثلاً - بغير أوضعية اجتماعية أو تاريخية كأنها هي آراء معلقة في الهواء أو ظهرت شيطانياً . وعلى هذا ، فإن استخدام رسل لهذا المنهج ما هو بالمعيار السليم الذي تقوم به ما أضافه - بوصفه فيلسوفاً - إلى مجال تاريخ الفلسفة ، رغم أنه لن نهمه تماماً في بحثنا هذا .

الفيلسوف مؤرخاً للفلسفة

إن رسل فيلسوف قبل أن يكون مؤرخ فلسفة . ولذلك نعود فنسأل : ما الذي ننتظره



ب . رسل



م . هيدجر

كان بمقدور رسل أن يقدم كتابه صارما في تاريخ الفلسفة يعرض لكل فيلسوف أو لكل مشكلة عرضا تاريخيا ، ثم يعقب برأيه النقدي الخاضع فيه أو فيها ، ولكنه آثر الانتقال السهل المريح من فيلسوف الى آخر ، ومن فترة تاريخية الى التي تليها ، يحكى أحيانا آراء الفيلسوف ، ويتوقف أحيانا أخرى عندما تعجبه فكرة أو يستثير غضبه رأي - يتوقف ليقدّم للقارئ أسباب إعجابه أو غضبه .



الفلسفة منطقة حرة

فالكتاب يبدأ بمقدمة يعرض فيها رسل تخطيط سريعا للتأثير المتبادل بين التاريخ الاجتماعي والسياسي من ناحية . والتأمل الفلسفي من ناحية أخرى ، ويصف فيها الفلسفة بأنها « منطقة حرة » بين اللاهوت والعلم ، « فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم تبلغ فيها بعد مبلغ علم اليقين ، لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند الى الارغام ، سواء كان ذلك الارغام صادرا عن قوة التقاليد أو قوة الوحي » (رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية للدكتور ذكي نجيب محمود ، ص ٤) . وسوف نشر الى هذه الترجمة خلال البحث) .

ويبدأ الكتاب الأول عن الفلسفة القديمة ، بفصل أول عن « نشأة المدينة اليونانية » ، عرض فيه رسل الأورفية وتقوس الديانة اليونانية عموما ، ثم انتقل الى الفصل الثاني عن « المدرسة ملطية » ، ورسم ان تأثر رسل بكتاب جون برنتا : « فجر الفلسفة اليونانية » واضح ، فانه أضاف معلومات جديدة عن الدور المركزي لمدينة ملطية ، وعن دور المؤثرات الاجتماعية في التأمل المجرى تؤسس هذه المدرسة . ثم يجرى الفصل الثالث فيفرد « ليشاغوري » الذي يتخذ رسل مناسبة لبداية بث آرائه الفلسفية . فهو يرى ان فيثاغورس هو أول من ربط الرياضة بالتصوف ، هذا الارتباط المصيب « الذي لم يزل منذ عهده حتى اليوم متصفا بالعمق وبعدم التوفيق في أن معا » (ص ١٢) . وعند رسل ان ارتباط التصوف بالرياضة هو الذي أدى - في مجال الفلسفة واللاهوت - الى كثير من الأخطاء : « فلقد كان تأثير الهندسة في الفلسفة وفي الطريقة العلمية عميقا ، فالهندسة ، كما بدأها اليونان ، تبدأ بديهيات واضحة بذاتها (أو ظن انها كذلك) ثم تمضي في تدليلها بخطوات قياسية ،

الى انطاق الفيلسوف الذي يعرض له بما لم ينطق به ، يدعو ان في كتابات كل فيلسوف عظيم شيئا يضيق عنه نطاق النطق ، ومصاني مبنوثة بين السطور تمضي وتخفى على من لا يكون قادرا على ادراكها .

اذن ، نحن لا ننتظر من الفيلسوف الذي يكتب تاريخا للفلسفة ان ييسط آراء الفلاسفة ، أو ان يبين ارتباطها بالظروف الاجتماعية وفق هذا النهج أو ذاك ، فكل هذا نجده عند مؤرخي الفلسفة على درجات متفاوتة من الدقة ، وانما ننتظر منه ان يقدم تاريخ الفلسفة بوصفه جزءا تكميلا لفلسفته أو وسيلة مثيرة لهذه الفلسفة ؛ **فالفيلسوف لا يكتب تاريخ الفلسفة من أجل التاريخ ، بل من أجل الفلسفة ، فلسفته هو .** وما أصدق بسكال حين يقول : « ان الفلاسفة الحقيقيين لم يستعينوا بما خالف لهم السابقون من كشوف اللهم الا بوصفها مجرد وسائل استطاعوا من طريقها ان يتحدثوا مبتكرات جديدة . »

هذا هو المنظور الذي يجب ان ننظر من خلاله الى اسهام رسل الفيلسوف في مجال تاريخ الفلسفة . ومن ثم يجب ان يكون السؤال هو : ما هي الاضواء التي يلقينا كتاب « تاريخ الفلسفة الغربية » على افكار رسل الفلسفية ؟ . فها هنا تظهر قيمة الكتاب الحقيقية . وسوف نركز اهتمامنا على الجزء الأول من هذا الكتاب .





يصدم من كان ذا عقلية تاريخية . لكنه ، على أى حال ، يثير المشاكل موضوع المناقشة على نحو أفضل من الأسلوب الذى يتبعه أصحاب المذهب التاريخي . فرسل على النقيض من كولنجود مثلا ، الذى قال ان الصدق والكذب او تصوراتنا عنهما ، ما هي بالمعايير اللائمه التى نستخدمها على أفكار فلاسفة الماضي ، وانما مهمتنا يجب أن تنحصر في مجرد ادراك المشاكل على نحو ما ادركها الفلاسفة القدماء ، وتقريرها كما هي ، وعلينا أن نضع نصب أعيننا أن الحلول التى قدموها لمشاكلهم لا تصلح حولا لمشاكلنا ، وبالتالي لا يصح وصفها بالصدق أو الكذب . ان رسل يمدد عن الأخذ بمثل هذا النهج التاريخي الذى يفترض عجزنا عن ادراك المشاكل الماضى وتقدمها . ولذلك ، لم يترك فيلسوفا من الفلاسفة السابقين عليه الا ووضعه آراءه موضع الفحص والمناقشة . ورسل في ذلك - وخاصة عندما يتناول الفكر السيلسي والميتافيزيقا - انما يسير في نفس الخط الذى سار فيه موسوعيو القرن الثامن عشر (وعلى وجه الخصوص فولتر وكوندورسيه) وأصحاب النزعة الانسانية العقلية اللاحادية في إنجلترا .

الظروف الاجتماعية والنظم السياسية

ثم يخصص رسل فصلا عن «تأثير اسبرطة» . وهائنا نجد تطبيقا دقيقا لمنهجه الذى يقول بأن الفيلسوف نتيجة للظروف الاجتماعية والنظم



لكى تنتهى الى نظريات أبعد جدا من أن تكون واضحة بذاتها ؛ وهم يسلّمون بأن البديهيات والنظريات على السواء تصور المكان الحقيقي تصويرا صحيحا ، مع أن المكان يأتينا العلم به عن طريق الخبرة « (ص ٧٢) . وعقيدة رسل ان « الرياضيات كانت المصدر الأساسى الذى عنه تفرع الاعتقاد في حقيقة أبدية مضبوطة ، وفي عالم معقول فوق مستوى الحس ... كذلك ترى الرياضيات البحتة عاملا يؤيد المذاهب الصوفية في العلاقة بين الزمان والأبدية ؛ ذلك لأن موضوعات الرياضيات - كالأعداد مثلا - اذا كانت صحيحة اطلاقا ، فهي أبدية ولا تقع في الزمان ، ويمكن أن نتصور أمثال هذه الأشياء الأبدية على أنها أفكار الله « (ص ٧٣ - ٧٤) . ولقد تتبع رسل اثر الرياضيات في نشأة التفرقة الشائنة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية ، والتي يعدها كارثة الكوارث في الفلسفة - تتبعها ابتداء من فيثاغورس الى افلاطون والمعصور الوسطى حتى « كانت » . أما الفصل الرابع فعن « هرقليطس » ، وفيه يورد رسل معاملة رائسة بين مذهب هرقليطس في التغير الدائم وفيزياء القرن العشرين التى تنبذ فكرة « الجوهر » الميتافيزيقية . فالطاقة التى حلت محل المادة هي النار التى دعا اليها هرقليطس « على أن نتصور أنها الاحتراق نفسه لا ما يحترق ، فما يحترق » قد اختفى من علم الطبيعة الحديث « (ص ٨٩) .

المنهج التقويمى والمنهج التاريخي

لقد وعد رسل القراء أن يلتزم الموضوعية والنزاهة في عرض آراء الفلاسفة . وهذا التزام « المؤرخ » (انظر ص ٥) . لكن رسل - كما قلنا - فيلسوف ذو أفكار خاصة ، يصعب - ان لم يستحيل - عليه أن يحول دون تسربها في ثنايا العرض والمناقشة ، ممسا يخرج به في الغالب ، عن التزام الموضوعية والنظر الى الفيلسوف ومناقشته في حدود الفاظه وعباراته . «ولعل اوضح مثل على هذا ، الاستطرادات الأصلية والهامة التى نجدها في الفصل الخامس عن «بارمنيدس» حيث يناقش رسل مذهب بارمنيدس الميتافيزيقى والمنطقى مناقشة يوضح عن طريقها نظريته في الأوصاف وفي الأسماء ومسمياتها . « (ص ٩٢ - ٩٦) . لقد كان يناقش بارمنيدس بحوية وخيال وتحسد كأنما الذى يناقشه معاصر له أو مفكر خالد . ولا شك أن هذا الأسلوب في المناقشة

الفكرة ، فواضح أن الطفل لا يكتسبها إلا إذا بلغ سناً معينة : وعندئذ تثبت الفكرة على ضرسه الخبرة ، وأن لم تكن مستخرجة من الخبرة مباشرة ؛ أضف إلى ذلك أنه مالم يكن وجودنا قبل مولدنا وجوداً يتصف بالادراك الحسي ، فقد كان يستحيل عليه أن يولد هذه الفكرة كما يستحيل ذلك على هذه الحياة الراحنة ؛ وإذا كان المفروض هو أن وجودنا السابق كان وجوداً يسمو على الحواس في بعض الوجوه ؛ فلماذا لا نفترض هذا الفرض نفسه في هذا الوجود الراهن ؟ فالحجة تسقط على هذه الأسس كلها (ص ٢٢٩) .

وعلى هذا النحو التنفيذى الشديد يتناول ورسائل آراء أفلاطون ومحاوراته يوجز منها ما لا يصلح مناسبة لعرض أفكاره هو ، مثلما فعل بمحاورة « **طيمائوس** » ؛ وبغض القول فيما يتخذه وسيلة لتوضيح فلسفته الخاصة . انظر مثلاً إلى مناقشته لمحاورة « **ثايتيتوس** » ، حيث يتناول موضوع العلاقة بين المصرفة والادراك الحسى عند أفلاطون ، تجد أن رسلاً يتخذ من آراء أفلاطون في هذا الموضوع مقابلاً لآرائه هو ، بحيث تستطيع أن تقول - بغير مبالغة - أن هذا الفصل هو « **المعرفة والادراك الحسى عند ورسلاً** » . ورغم أن رسلاً يعرف الفلسفة « بانها مجموعة الأبحاث التى يمكن متابعتها بالطرائق الأفلاطونية » (ص ١٥٩) ، فإنه يراه مسؤولاً عن ازدهار الاتجاهات الغالية والأخلاقية والتصوفية والإسطوانية ... إلى آخر هذه الاتجاهات التى يراها رسلاً أول علامة على انحلال المجتمع اليونانى . والصورة العامة التى يقدمها رسلاً عن أفلاطون تشبه فى كثير من ملامحها الصورة التى يقدمها كثير من الباحثين المعاصرين (انظر **كلارك بوير** مثلاً فى كتابه «المجتمع المفتوح واعادته» الجزء الأول) وهو صورة تجمع بين : العقيدة الأدبسية التى لا تبارى ، والرؤية العميقة للحياة ، وعدم الأمانة على أوسع نطاق ، والميل إلى كبت الحقيقة من أجل مسلمات أخلاقية زائفة ، وبعدها سافر الحرية : وتمجيد السلطة المطلقة الشمولية .

أوسطو عدو رسلاً

وينظر رسلاً إلى أوسطو نظرتة إلى الأفلاطون **بأنه على أنه عدو** ، وأن كان عدواً من الدرجة الثانية ؛ لأنه لا يعادل فى قوته قوة أفلاطون

السياسية التى تسود عصره . وفى نظرسه أن فلسفة الأفلاطون - وخاصة نظرسه السياسية - تأثرت بالصورة الخيالية التى شاعت عن المجتمع الأسبرى . ولقد كان لهذا المجتمع البطولى المثالى أثر كبير على سقراط الأفلاطونى الذى يصفه بأنه كان مغالطاً لا يلتزم الأمانة ، « ويستخدم العقل فى تفكيره الخاص ليبرهن على صحة النتائج التى ترصيه ، بدل أن يستخدم العقل فى البحث عن المعرفة لا بتحزب مع الهوى » (ص ٢٢٢) . والحق أن هذه نظرسه جديدة إلى المنهج السقراطى الذى بولغ فى أهميته ؛ ذلك أن سقراط لم يكن يولد المعلومات من ذهن تلاميذه بقدر ما كان يثبها فيهم . ثم يحكم رسلاً على سقراط هذا الحكم القاسى : « أننا إذا نظرنا إليه باعتباريه واحداً من الناس ، فقد نمتقد بأنه جدير بالحق فى زمرة القديسين ؛ أما إذا نظرنا إليه باعتباريه فيلسوفاً ، الفتيان فى حاجة إلى إقامة طويلة فى مطهر علمى » (ص ٢٢٢) .

والعدو اللئيم حقاً لرسلاً هو الأفلاطون ؛ فأم يترك رأياً من آرائه إلا وفنده تنفيذاً فيه كثير من الغلو غير المقبول . فعندما وصف أفلاطون الفكرى بأنه لا يكون فى أحسن حالاته إلا حين يتركز العقل فى نفسه ، قال رسلاً : أن ذلك يفضى إلى إقصاء الملاحظة العلمية والتجربة العلمية ، باعتباريهما طريقين للوصول إلى المعرفة ... ولا يصلح إلا لنوعين من أنواع التشايط العقلى ، هما الرياضة والبصرة الصوفية » (ص ٢٢٤) . ويرى فى محاورة « **فيديون** » نموذجاً للطريقة التى تجمع بين الرياضة والتصوف . وبعيد ذلك يتصدى لمحاورة « **مينو** » لكى يفند نظرسه أفلاطون فى التذكرى قائلاً : أن المصرفة إما أن تكون تجريبية أو منطقية ، وبمن غير المعقول أن « يتذكر » إنسان الوقائع التجريبية مثل منى بنيت الأهرام أو هل كان حصار طروادة حادثاً تاريخياً وقع بالفعل ، اللهم إلا إذا وقع له أن حضر بنفسه تلك الأحداث ؛ فنوع المعرفة الوحيد الذى يمكن فيه الافتراض بأنه موجود عند كل إنسان بغير طريق الخبرة ، هو المصرفة التى تسمى معرفة «قلبية» ، خصوصاً فى المنطق والرياضة . ويضرب رسلاً مثلاً بفكرة المساواة المطلقة التى قال أفلاطون أن العبد الصغير « مينو » تذكرها وأنها موجودة لدينا جميعاً ، فيقول : « لا أظن أن لدينا حقاً فكرة المساواة المطلقة التى افترض أفلاطون أنها لدينا . وحتى لو كانت لدينا هذه

برتراند رسل يوثي نفسه

ان اغرب ما كتبه برتراند رسل هو رثاءه لنفسه .. الرثاء الذي قدمه منذ سنوات للصحف راجيا نشره بعد موته .

« بعوت ايرل رسل الثالث .. او برتراند رسل كما كان يؤثر ان يسمى نفسه .. في سن التسعين انقضت حظة تربط حاضرا بالماضي الجيد » .

« لقد برز الفريد في شبابه في ابحاثه ونظرياته التي تعالج منطق الرياضيات ولكن مسلكه الشاذ خلال الحرب العالمية الاولى اظهر افتقاره الى الاتزان في احكامه وتقديره للاسور .. الامر الذي شاب كتابته الاخيرة على صورة متزايدة » .

كان هذا رايه هو في كتابته .. يقول في نعيه الذي كتبه لنفسه .

« بعد زيارته لروسيا والصين بعثر الفيلسوف نشاطه بالكتابة في عدة موضوعات .. كالاشتراكية والازواج .. اما كتابته التاريخية فهي بأسلوبها ودعائها تفتي من القارئ العابر سطحيها المتينة التي لازمت الكتاب الى النهاية » .

« وفي الحرب العالمية الثانية لم يسطع الفريد باي دور ايجابي .. بل اکتفى بالفراق الى دولة محايدة قبل نشوبها مباشرة .. وكان رايه الخاص الذي ادلى به في مناقشاته غير العلنية ان نزلاء مستشفى المجاذيب من القنلة قد استخدموا في قتل بعضهم البعض غير استخدام .. وان العقلاء ينبغي ان يتجنبوا طريق هؤلاء اثناء انهماكهم في مهمتهم . ومن حسن الحظ ان هذه النظرة القنينة من آراء « بنتام » قد استت نادرة التسبوع في هذا العصر الذي يجعل للبطولة في ذاتها قيمة مستقلة عن فائدها او نفعها .. حقيقة ان الكثير مما كان يعرف في الماضي باسم « العالم القمدين » قد صار اخطا .. ولكن ما من مفكر صائب الراي يستطيع ان يعترف بان الذين ماتوا دفاعا عن الحق في الكفاح الهائل قد ماتوا عبثا » .

هذا جزء من رثاء برتراند رسل لنفسه . ان ملايين القلوب تصلى كي لا ينشر هذا الرثاء الذي كتبه صديق الحياة .. وصديق الاطفال .. وصديق الامهات .. وصديق السلام .

وثائيره . فهو يرفض ميتافيزيقا ارسطو كلية ، ويفسرهما تفسيراً هيجلياً ، او بمعنى اصح تفسيراً مستمداً من فهم برادلي لهيجل ، فقد تكلم عن الروح الالهى والعقل كلانا بذكرنا بلفه برادلي . اما كتاب « الأخلاق النيوماقية » فيحكم عليه رسل بقوله : « الأرجح ان يقع هذا الكتاب موقع الاشمئزاز من رجل له من عمق الشعور نصيب مهما يكن نصيبه ضئيلاً » (ص ٢٧٩) ، ويذهب الى ان آراء ارسطو في المسائل الاخلاقية تختلف عن آرائنا اليوم : خصوصاً اذا مس الموضوع لونا من اللون الارستقراطية ، « فرائنا اليوم هو ان الناس متساوون في حقوقهم الاخلاقية على الأقل ، وان العدالة تتضمن المساواة ، اما ارسطو فيذهب الى ان العدالة لا تقتضي المساواة ، بل مراعاة النسب الصحيحة » (ص ٢٨٠) . وبالطبع ، يرفض رسل « منطق ارسطو » ، ذاهبا الى ان آراء ارسطو المنطقية « كلها خطأ ، اذا استثنينا نظرية التباس الصورة ، وهي نظرية لا أهمية لها ؛ فكل من اراد اليوم ان يدرس المنطق ، سيضيع وقته عبثا اذا درس ارسطو او اى تلميذ من تلاميذه » (ص ٢٢٢) .

واخيراً : بقيت بعض الملاحظات العامة على الجزئين : الثاني والثالث من « تاريخ الفلسفة الغربية » . اولاًها : ان رسل أحال تاريخ الفلسفة ، في الجزء الثاني ، الى تاريخ اجتماعي وتاريخ ديني ؛ ففي هذا الجزء عرض لآراء لاسانذة الكنيسة والباباوات والاباء أكثر من عرض آراء الفلاسفة . وثانيها : ان رسل لم يخص نوليم الاوكامي الذي تأثر به تأثراً بالغا ، الا بضع صفحات . وليس هناك اجدر من رسل الذي اشاع في العصر الحاضر المذهب الاسمي ، بتكريم راند شجاع من رواد هذا المذهب في المصور الوسطى . وثالثها : انه لم يبين في الفصل الذي عقده - في الجزء الثالث - من « فلسفة التحليل المنطقي » ، لم يبين بالتفصيل دوره وتأثيره في هذه الفلسفة ، بحيث يكون هذا البيان التفصيلي خير خاتمة لكتاب يكتبه فيلسوف عن « تاريخ الفلسفة الغربية » .

محمود رجب

مؤلفات برتراند رسل

مرتبة بحسب تاريخ صدورها

- | | | | |
|------|--|------|---|
| ١٩١٨ | التصوف والمنطق ، ومقالات أخرى | ١٨٩٦ | الديمقراطية الاشتراكية في ألمانيا |
| 1918 | Mysticism and Logic, and Other Essays | 1896 | German Social Democracy |
| ١٩١٨ | الطرق إلى الحرية - ترجم إلى العربية | ١٨٩٧ | مقال في أسس الهندسة |
| 1918 | Roads to Freedom | 1897 | An Essay on the Foundations of Geometry |
| ١٩١٩ | مدخل إلى الفلسفة الرياضية - ترجم إلى العربية | ١٩٠٠ | عرض نقدي لفلسفة ليبنتز |
| 1919 | An Introduction to Mathematical Philosophy | 1900 | A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz |
| ١٩٢٠ | البشيفية نظرية وتطبيقا | ١٩٠٣ | أصول الرياضة - جارية ترجمته إلى اللغة العربية |
| 1920 | The Practice and Theory of Bolshevism | 1903 | The Principles of Mathematics |
| ١٩٢١ | تحليل العقل | ١٩١٠ | مبادئ الرياضة : المجلد الأول (بالاشتراك مع وايتهد) |
| 1921 | The Analysis of Mind | 1910 | Principia Mathematica-Vol. I |
| ١٩٢٢ | مشكلة الصين | ١٩١٠ | مقالات فلسفية |
| 1922 | The Problem of China | 1910 | Philosophical Essays |
| ١٩٢٢ | الفكر الحر ودعاية الحكومات | ١٩١٢ | مبادئ الرياضة - المجلد الثاني (بالاشتراك مع وايتهد) |
| 1922 | Free Thought and Official Propaganda | 1912 | Principia Mathematica - Vol. II |
| ١٩٢٣ | مستقبل الحضارة الصناعية (بالاشتراك مع زوجته دورا رسل) | ١٩١٢ | مشكلات فلسفية - ترجم إلى اللغة العربية |
| 1923 | The Prospects of Industrial Civilization | 1912 | The Problems of Philosophy |
| ١٩٢٣ | الأبجدية في الذرات | ١٩١٣ | مبادئ الرياضة - المجلد الثالث (بالاشتراك مع وايتهد) |
| 1923 | The ABC of Atoms | 1913 | Principia Mathematica - Vol. III |
| ١٩٢٤ | البشيفية والغرب | ١٩١٤ | علمنا بالعالم الخارجي |
| 1924 | Bolshevism and the West | 1914 | Our Knowledge of the External World |
| ١٩٢٤ | إيكاروس أو مستقبل العلم | ١٩١٤ | النهج العلمي في الفلسفة |
| 1924 | Icarus or the Future of Science | 1914 | Scientific Method in Philosophy |
| ١٩٢٤ | النزعة المنطقية | ١٩١٤ | فلسفة برجسون |
| 1924 | Logical Atomism | 1914 | The Philosophy of Bergson |
| ١٩٢٥ | الأبجدية في نظرية النسبية - ترجم إلى العربية | ١٩١٥ | الحرب ، وليدة الخوف |
| 1925 | The ABC of Relativity | 1915 | War the Offspring of Fear |
| ١٩٢٥ | هذا ما أؤمن به | ١٩١٦ | إعادة البناء الاجتماعي ومبادئها |
| 1925 | What I Believe | 1916 | Principles of Social Reconstruction |
| ١٩٢٦ | في التربية ، وخصوصا في الطفولة البكرة - ترجم إلى العربية | ١٩١٦ | العائلة أبان الحروب |
| 1926 | On Education Especially in Early Childhood | 1916 | Justice in War-Time |
| ١٩٢٧ | لست مسيحيا ولماذا ؟ | ١٩١٧ | المثل العليا في السياسة |
| 1927 | Why I am not a Christian ? | 1917 | Political Ideals |

| | | | |
|--|------|--|------|
| المعرفة البشرية : نظامها وحدودها | ١٩٤٨ | تحليل المادة | ١٩٢٧ |
| 1948 Human Knowledge: Its Scope and Limits | | 1927 The Analysis of Matter | |
| السلطة والفرد ترجم الى العربية | ١٩٤٩ | موجز في الفلسفة - له تعريب بعنوان | ١٩٢٧ |
| 1949 Authority and the Individual | | الفلسفة بنظرة علمية | |
| مقالات لا تشوق | ١٩٥٠ | 1927 An Outline of Philosophy | |
| 1950 Unpopular Essays | | مقالات في التشكك | ١٩٢٨ |
| آثر العلم في المجتمع | ١٩٥١ | 1928 Sceptical Essays | |
| 1951 The Impact of Science on Society | | الزواج والأخلاق - ترجم الى العربية | ١٩٢٩ |
| آمال جديدة لعالم متغير - ترجم الى العربية | ١٩٥٢ | 1929 Marriage and Morals | |
| 1952 New Hopes for a Changing World | | السعادة كيف ننزوها | ١٩٣٠ |
| الشیطان في الفسوساوي ، وقصص أخرى | ١٩٥٣ | 1930 The Conquest of Happiness | |
| 1953 Satan in the Suburbs and Other Stories | | هل اضاف الدين اضافات نافعة للحضارة ؟ | ١٩٣٠ |
| كوايسس الاعلام المشاهير ، وقصص أخرى | ١٩٥٤ | 1930 Has Religion Made Useful Contribution to Civilization | |
| 1954 Nightmares of Eminent Persons and Other Stories | | النظرة العلمية - ترجم الى العربية | ١٩٣١ |
| المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة - مترجم الى العربية | ١٩٥٤ | 1931 The Scientific Outlook | |
| 1954 Human Society in Ethics and Politics | | التربية والنظام الاجتماعي | ١٩٣٢ |
| التاريخ من حيث هو فن | ١٩٥٤ | 1932 Education and the Social Order | |
| 1954 History as an Art | | الحرية والنظام ١٨١٤ - ١٩١٤ | ١٩٣٤ |
| صور من الذاكرة ومقالات أخرى - مترجم الى العربية | ١٩٥٦ | 1934 Freedom and Organization 1814-1914 | |
| 1956 Portraits from Memory, and Other Essays | | ١٩٣٥ ثناء على الحياة المسترخية : ومقالات أخرى | |
| المنطق والمعرفة ، مقالات كتبت ما بين ١٩٥٠ - ١٩٥١ | ١٩٥٦ | 1935 In Praise of Idleness, and Other Essays | |
| 1956 Logic and Knowledge : Essays 1901- 1950 | | الدين والعلم | ١٩٣٥ |
| الإدراك المشترك والحرب الذرية | ١٩٥٩ | 1935 Religion and Science | |
| 1959 Common Sense and Nuclear Warfare | | ١٩٣٦ أى الطرق يؤدي الى السلام ؟ | ١٩٣٦ |
| فلسفتي كيف تطسود - مترجم الى العربية | ١٩٥٩ | 1936 Which Way to Peace ? | |
| 1959 My Philosophical Development | | الحتمية والفيزياء | ١٩٣٦ |
| حكمة الغرب | ١٩٥٩ | 1936 Determinism and Physics | |
| 1959 Wisdom of the West | | القوة : تحليل اجتماعي جديد - ترجم الى العربية | ١٩٣٨ |
| برتراند رسل يفصح عن رأيه | ١٩٦٠ | 1938 Power : A New Social Analysis | |
| 1960 Bertrand Russell Speaks his Mind | | بحث في المعنى والصدق | ١٩٤٠ |
| سيرتي الذاتية | ١٩٦٧ | 1940 An Inquiry into Meaning and Truth | |
| 1967 Autobiography | | تاريخ الفلسفة الغربية - ترجم الى العربية | ١٩٤٥ |
| | | 1945 A History of Western Philosophy | |

فلسفة

تمجّد

الإنسان

حينما حصل بوتراند رسل عام ١٩٥٠ على جائزة نوبل في الآداب ، ذكر في التقرير الذي شفع بهذه الجائزة أن المفكر الإنجليزي الكبير قد استحق هذا الشرف « تقديرا لانتاجه العظيم ذي الجوانب المتعددة ، واعترافا بما أسطاع به دائما من دفاع عن الإنسانية وذود عن حرية الفكر » . والحق أن شهرة رسل لم تتوقف عند الرياضة ، والمنطق ، والتحليل الفلسفي ، بل هي قد امتدت أيضا إلى السياسة ، والأخلاق ، والدين ، والتربية . وقد كتب رسل نفسه عام ١٩٥١ يقول : « لقد أخذ ذكائي - من حيث هو كذلك - يتناقص وينحل ، منذ سن العشرين ، بشكل مستمر غير منقطع . فحينما كنت شابا ، كان ولعي شديدا بالرياضيات ولم تلبث الرياضيات أن صارت عميرة كل العمر بالنسبة لي ، فلم أجد بدا من التحول إلى الفلسفة . ولما



أصبحت الفلسفة أصعب من أن احتمل الخوض في غمارها ، تحولت إلى السياسة . ومنذ ذلك الحين ، شرعت أكرس نفسي لكتابة الروايات البوليسية !

وقد لا تخلو عبارة رسل من تندر وسخرية ، ولكنها تشير - على كل حال - إلى انتشار نشاط رسل الذهني على شكل «مروحة» فكرية هائلة ، لم تستطع الشيخوخة نفسها - حتى الآن - أن

دكتور زكريا إبراهيم

قدرة العلم على التنبؤ بالمستقبل ، كما راح يهاجم جماعة البرجسائين الذين كانوا لا يزالون يتمسكون بفكرى « الله » و « القائية » . وليس أدل على استمرار رسل في الأخذ بهذه النظرية مما ورد على لسانه رسل في عام ١٩٢١ في كتابه « النظرة العلمية » حيث نراه يقول : « ليس ثمة واحدة نفسية يمكن أن تستخلص من الفرض القاتل بأن العالم هو من صنع خالق . وبالمثل ، لست أرى أى ضرب من الارتياح (أو العزاء) في الافتراض القاتل بأن هذا الكون المزيج قد صنع وفقا لخطة مرسومة أو تدبير سابق »

(Scientific Outlook, 1931, P. 123)

رسل عدو الخرافة وريبب العقل ...

والحق أنه اذا كان ثمة اتجاه عام قد صبغ بصبغته كل فلسفة رسل (على الرغم من شتى

تعمل على طيها ! ولا غرو ، فقد كانت حياة رسل الفكرية (ولا تزال) نموذجاً للخصوبة الذهنية والثراء الروحي : على الرغم من تنوع الراحل التي مر بها تطوره الفلسفى ، ابتداء من مرحلة المنطق الرياضى حتى مرحلة التأليف الأدبى . وليس من شك فى أن رسل قد أدخل الكثير من التعديلات على العديد من آرائه فى المصرفة ، والذهن ، وطبيعة العالم الخارجى ، وغير ذلك من المسائل ، ولكن الذى لا ريب فيه أن رسل قد بقى دائماً ابداً ذلك الفكر المنطقى الذى يؤمن بالعقل ، ويغض الخرافة . والواقع أن رسل الفيلسوف قد اتخذ منذ بداية تفكيره الفلسفى وجهة نظر الفكر الحرس الذى يرفض الآراء المسبقة ، وينبذ النزعات المذهبية ، ويحتقر الخرافات القبلية . ولعل هذا ما اعترف به هو نفسه حينما صرح يوماً بأنه قد طلق منذ نعومة



التغيرات التى طرأت عليها) فليس هذا الاتجاه سوى تلك « النزعة العلمية » التى ترفض شتى الأفكار الدينية وتستبعد كافة الأوهام الميتافيزيقية . ولعل هذا ما أعلنه رسل نفسه أكثر من مرة ، خصوصاً فى مقاله المشهور الذى ظهر سنة ١٩٥٧ (على رأس سلسلة أخرى من المقالات) تحت عنوان : « ما السبب فى أنى لست مسيحياً » Why I am not a Christian

أظفاره كل نزعة تأليهية دينية ، متأثراً فى ذلك بفلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين ، الذين كانوا ينادون بنزعة عقلية حرة . صحيح أن رسل قد اهتم فى صباه ببعض المشكلات الدينية ، مثل مشكلة الله ، ومشكلة العبرية ، ومشكلة خلود النفس ، ولكنه لم يلبث أن اعتنق المذهب العقلانى rationalism ، فراح يعلن مع لابلاس Laplace ضرورة الإيمان بالاحتمية ، وإعلان

كالرياضة والمنطق . وهذا هو السبب في أن رسل يقارن « القضايا الفلسفية » التي هي قضايا عامة *genera* ، وأولية (أو قبلية) *a priori* بالقضايا الرياضية أو المنطقية التي لا تخرج من الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل إلى إثباتها أو دحضها عن طريق البينات التجريبية . ومن هنا فإن رسل حين يتحدث عن « الفلسفة » بوصفها « علما » إنما يعني بذلك أنها لا تكاد تتميز عن « المنطق » على شرط أن نفهم « المنطق » هنا بمعناه « الرمزي » أو « الرياضي » .

بيد أن الصيغة العلمية التي يريدها رسل للفلسفة لا تعني ربطها بالمنطق الرياضي فحسب، بل هي تعني أيضا رفض كل محاولة لبناء أى « نسق » فلسفى موحد . فنحن هنا بإزاء « فلسفة تطيلية » تآبى التورط في إقامة أى مذهب ميتافيزيقى ، على طريقة الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين ، لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى عن طريق اصطناع مناهج « التحليل الفلسفى » . وعلى حين أن الفلاسفة الميتافيزيقيين ينتهون في معظم الأحيان إلى « عموميات » ليس لها من ركيزة سوى الخيال الجامع ، نجد رسل يؤكد أنه لا بد للفلسفة من أن تقدم على طريقة *جاليليو* الفيزيائية في الاكتفاء بالوصول إلى نتائج جزئية تقبل التحقق . صحيح أن مثل هذا المنهج قد يوصلنا في النهاية إلى ضرب من « التسييق العلمى » ، وذلك حين تجيء الكشوف الجزئية فتتمسك وتنساق فيما بينها ، لكى تكون نظاما متألما من المعارف ، ولكن من المؤكد أنه ليس في وسع العالم ، ولا الفيلسوف ، أن يتخذ من عمادة « بناء المذهب » هدفا له . والواقع أن « نظام المعرفة » لا يخرج عن كونه بناء منظما عملت على تكوينه قضايا صحيحة تم الوصول إليها بمسقة ، واحدة بعد الأخرى . وهكذا نرى أن ربط رسل للفلسفة بالعلم أنها هو مجرد تعبير من جزعه من كل « خرافة ميتافيزيقية » ، « وثقته بقدرة العقل التحليلية » ، وإيمانه الشديد بضرورة احتلال النزعة « العقلانية » المنطقية ، محل سائر النزعات الصوفية ، والوجدانية ، والروحانية .

الإنسان : صانع « العلم » و « التكنولوجيا » . . .
على أننا لو اتعنا النظر إلى إيمان رسل بالعلم ، لوجدنا أنه في صميمه إيمان بالإنسان « صانع العلم » . وهننا نظهر نزعة *ميسسل* « الإنسانية » التي ترد كل شيء إلى الإنسان ، على اعتبار أن « كل ما في العالم نسبي لا قيام له إلا بالنسبة إلى ملاحظ . » (A.B.C. of Relativity London, 1925, P, 14.) وليس هذا « الملاحظ »

نفى هذا المقال - وفي غيره من الدراسات الأخرى - نجد رسل المفكر الحر يمان رفضه لكافة العقائد الدينية المسيحية ، كما نراه يؤكد إيمانه بالإنسان واحترامه بالعلم . ولا يكتفى رسل بأن ينصب من نفسه خصما للودا للخرافة في شتى صورها ، بل هو يضيف إلى ذلك أيضا إيمانا عميقا بقدرة الإنسان على السير في سبيل التحسين ، عن طريق الجمع بين سلاحين رئيسيين : الأوهما : العقل والآلة .

صحيح أن رسل لا يتورط في التسليم بنزعة تفاؤلية ساذجة ، على طريقة بعض فلاسفة القرنين السابقين ، ممن كانوا يقولون بالتقدم المستمر ، والتحسين الطرود ، ولكنه مع ذلك لا يرى مانعا من القول بأن مصر الإنسان قد أودع بين يديه ، وأن في استطاعتنا اليوم السير بالإنسانية في طريق السعادة ، ولكن على شرط أن تصح عزيمته كل فرد منا على الأخذ بمبادئ الشجاعة والمحبة والرجاء . ولا حاجة بنا إلى التحليق في آذاني المثل العليا والقيم الروحية من أجل تحديد مستقبل الإنسان ، وإنما حبسنا - فيما يرى رسل - أن نكرس جهودنا لتحسين تلك « الحقيقة المادية » اليومية التي نستطيع أن نشكلها بمحض حريتنا ، على شريطة أن نتحرر من كافة الأوهام الروحية . ولن يصبح مصر الإنسان مصرا حرا معقولا ، اللهم إلا يوم يكون البشر جميعا قد نجحوا في التحرر تماما من أسر الخرافات الفيسية والأوهام اللاعقلية . . .

الفلسفة بين « الدين » و « العلم » . . .

وهنا قد يحق لنا أن نسأل : لماذا حرص رسل دائما أبدا على ربط الفلسفة بالعلم ، والأهاية بالفلاسفة إلى اصطناع المناهج العلمية في دراساتهم الفلسفية ؟

بدو لنا أن رسل لم يسلك هذا المسلك إلا لأنه قد اقتنع في قرارة نفسه بأن السبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة إنما يكمن في التخلي عن الاعتقادات المفعوية الساذجة : والتسك بالمناهج العقلية الصارفة . صحيح أن رسل نفسه يعترف بأن الفلسفة تشبه « الدين » من حيث أنها تدرس طبيعة الكون ومكانة الإنسان فيه ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنها تشبه « العلم » من حيث أنها تحاول حل المشكلات التي تلتقي بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة . ولا شك أن رسل حين يتحدث عن « العلم » فإنه لا يعنى هنا علوم الطبيعة أو غيرها من العلوم التجريبية ، بل هو يعنى « العلوم الصورية » : formal sciences

سوف يمضي قدما في سبيل النصر العلمى والتكنيكي . والواقع ان مصر الانسان في الملايين القادمة من السنين - بحسب مآظفنا عليه معرفتنا الحاضرة - سوف يكون مودعا بغير بدية : اذ سيكون عليه اما ان يغوص في اعماق الهاوية ، او ان يرقى الى ذرى شامخة لم يحلم بها احد ! ومهمة يكن من شيء ، فان دراما الوجود البشرى لم تبدأ الا منذ فترة وجيزة ، ونحن لم نستمع - حتى الآن - الا الى المقاطع الاولى من تلك المسرحية الانسانية الكبرى !

الانسان عند رسل : اهو اله ام شيطان ؟

لقد كان **الاروفيون** يقولون ان الانسان هو ابن الأرض والسما ، بمعنى انه مزيج عجيب يتألف من اله وحيوان . وهناك اناس يلقون أعينهم على الجانب الحيوانى في الانسان ، لكيلا يروا منه سوى جانبه الالهى ، بينما هناك آخرون يميلون الى غض النظر عن الجانب الالهى في الانسان ، مكتفين بابرار الجانب الحيوانى منه . وليس اسر على المرء - بطبيعة الحال - من ان يضم كلا الجانبين معا ، لكن يقول عن الانسان انه « حيوان هجين » . ولكن وصف الانسان بأنه مزيج من اله وحيوان قد لا يخلو من تجن على الحيوان ! فما احصرانا بان نقول ان الانسان مزيج من اله وشيطان ، خصوصا وانه ليس في استطاعة اى حيوان كانا ماكان ان يعترف من الجرائم - فيما يقول رسل - ما اقترفه رجل مثل هتلر أو ستالين ! والحق انه ليس هناك حد للفظائع التى يمكن ان ترتكب عن طريق الجمع بين الذكاء العلمى والخبث الشيطانى ! وحسبنا ان نذكر شتى ضروب العذاب التى ساءمها كل من هتلر وستالين لجماعات من البشر ينتمون الى جنسنا البشرى ، لكى نتحقق من ان كل ماقد تقترفه الوحوش الحيوانية ليس شيئا بالقياس الى ماقد تفعله بعض الكائنات البشرية التى تسيء استخدام القوة في بعض الدول الكبرى الحديثة . « اذا كان الخيال البشرى قد حاول من قديم الزمان ان يتصور « الجحيم » ، فان الناس لم يستطيعوا أن يروا بعينهم حقيقة مآصيره خيالهم اللهم الا بفضل براعة بعض الساسة المحدثين ! وما زال العقل البشرى يتأرجح تارجحا عجيبا بين التطلع الى قبة السماء الناصعة ، والتعديق في هاوية الجحيم المظلمة . وانه ليجد لذة كبرى في تأمل هذه وتلك ، بحيث انه قد يصير علينا ان نقول انهما أقرب الى طبيعته ، وانتهما أكثر تنافرا معا .

سوى « العالم » الذى يضطلع بمهمة « التجريد » فيكون له بذلك تأثير عملى حاسم على « الحقيقة المادية » العينية . وعلى الرغم من أن رسل كثيرا ما يتحدث عن « حقيقة لا شخصية » ، فضلا عن أنه كثيرا ما يشيد بما في الكون من ضخامة وروعة ، الا أننا نجد يعترف في مواضع أخرى بأنه لا شيء يعدل ذلك الوجود « **التألق** - **الصانع** » الذى يسمونه بالانسان ! صحيح ان الانسان لا يمثل في « علم الأرض » geology وفى « تاريخ التطور » ، سوى ظاهرة متأخرة حديثة عهد على هذا الكوكب ، ولكن من المؤكد ان ظهور الانسان في تاريخ الكون ، بل في تاريخ الحياة ، حدث هام ترتب عليه اتشاق قوى جديدة هائلة ، قد لا نتأخو من رعب ، ولكنها قد لا تتأخو أيضا من روعة . ولم يكتشف الانسان قدرته على القيام بشتى نشاطاته البشرية المتمايزة ، اللهم الا منذ نحو ستة آلاف سنة ، حينما قدر له أن يخترع الكتابة ، وحينما ادرك ضرورة تنظيم حياته المدنية .

حقا ان تاريخ البشرية حافل بمظاهر النكوص والارتداد ، ولكن الانسان قد سار في طريق التقدم منذ نحو خمسة قرون مضت ، فاستطاع ان يحقق في تلك الفترة الوجيزة ماقد يعجز عن فهمه اى مخلوق بشرى من أبناء العصور القديمة ، لو قدر له ان يعود الى الأرض في هذه الآونة من تاريخ الانسان . وليس من شك في ان السرعة التى اقترنت بها حركات التقدم العلمى في القرنين التاسع عشر والعشرين قد عملت على ظهور ضرب من « اللوادر العقلية » الذى أصاب الكثيرين ممن راعهم توالى المكتشفات العلمية الحديثة بهذه الصورة المخيفة المزجة . وقد يكون لأمثال هذه « المخاوف » ما يبررها ولكن المؤرخ المعاصر لا يملك سوى تسجيل تلك الحالة الشاذة التى تولدت عن اتشاق تعارض صبارخ بين « ماضى » كان حافلا بالفسارغ ، و « حاضرا » متدفع لا يكاد يعرف التوقف !

بيد أننا لو حاولنا - فيما يقول رسل - ان نتشامخ مخاوفنا الراهنة ، لكى ننظر الى « العالم » على نحو ما يتصوره علماء الفلك ، فأننا قد لا نجد صعوبة في تصور امتداد المستقبل البشرى ، غير قرون تزيد عن كل ما ارتقى اليه وهم علماء الجيولوجيا حتى الآن . وليس هناك في الطبيعة الفيزيائية ما يحول دون بقاء كوكبنا صامالحا للسكنى لمدد أخرى تبلغ الملايين من السنين . ولو قدر للانسان ان يبقى على قيد الحياة ، على الرغم من كل تلك المخاطر التى تتولد عن مخاوفه الخاصة ، لما كان هناك ما يمنعا من الظن بأنه

تمننا في كثير من الأحيان من تصور النافع الكثيرة التي يمكن أن تنجم عن حسن استخدام هذه المعرفة . ومن هنا فأننا لا نكاد نتصور أن في إمكاننا - عن طريق الاستخدام الصالح لمعارفنا العلمية - أن نرقى بالسواد الأعظم من الناس الى مستوى الامتياز الذي بقى حتى الآن وفقا على قليل من العبارة !

نظرة تنبؤية الى مستقبل الإنسان ...

وهنا قد يحق لنا ان نسأل : هل يامل رسل في صلاح الانسان ؟ وهل يؤمن بقدرته الانسان المعاصر على سحق متاعيه الراهنة ، والانتصار على آزماته العالية ؟ هذا ما يبدو ان رسل الفيلسوف ميل الى التسليم به ، ولكن على شرط ان يعرف العالم كيف يعهد بمقاييد اموره ، لا الى مجموعة من الكياسة المتوردين القساسة ، بل الى اناس يملكون من الحكمة والشجاعة ما يمكنهم من تحقيق آمال البشر . ولهذا فان رسل لا يرى مانعا من تصور مستقبل انساني مشرق يكون فيه العالم خلوا من الفقر والجوع ، ويكون المرض فيه محدودا الى اقصى حد ، ولا يكون العمل فيه شاقا بل باعسا على السرور ، كما انه يتصور ايضا إمكان شيوع المشاعر الطيبة بين البشر كافة ، بحيث تتحرر العقول من الخوف ، وتصبح - وبالتالي - قادرة على ابتكار الجديد من المرات للعين والأذن والقلب . وليس هذا بمستحيل - فيما يقول رسل - ولكنه لا يمكن ان يتحقق في القسود القريب ، بل ربما احتاج الأمر الى الملايين من السنين . وبين القصيد هنا ان يحشد البشر كل قواهم العقلية لتحصيل ذلك النوع الخاص من « السعادة » الذي لابد من ان يتميز به الانسان . وحينما يتحدث رسل عن نوع خاص من السعادة ، فانه يعنى بذلك انه ليس في إمكان الانسان ان يتمتع « بسعادة الخنازير » التي طالما عايناها خصوص ابيقور على « فيلسوف اللذة » . والواقع انه لو حاول اى انسان كائنا من كان ان يقنع بسعادة الخنازير ، فانه لن يلبث ان يجد نفسه مضطرا الى قمع امكانياته البشرية ، وبالتالي فانه سرعان ما يقع فريسة للشقاء . ومعنى هذا ان السعادة الحققة - بالنسبة الى الكائنات البشرية - لا تتوافر الا لأولئك الذين يمتون قواهم العقلية وامكانياتهم الالهية الى أعلى درجة . ولابد للسعادة - في عالنا الراهن من أن تبدو لأمثال هؤلاء الناس مشوبة بالكثير من مظاهر الألم : إذ انهم لن يستطيعوا ان يجتنبوا انفسهم الاحساس الألم بالتعاطف

وان رسل ليعترف بأنه كثيرا ماوجد نفسه - خصوصا في لحظات الفزع او الارهاب - ميالا الى الظن بأنه ليس ثمة ما يبرر استمرار بقاء مخلوق كالانسان على سطح هذه الأرض . وليس أسر على المرء بطبيعة الحال - من ان يرى في الإنسان مخلوقا مظلما ، قاسيا ، تجسده قوة شيطانية خبيثة ، فاصبح بمثابة نقطة سوداء فوق صفحة الكون المشرقة ، او وصمة عار على جبين الطبيعة النقية ؛ ولكن مثل هذا الزعم لا يمثل الحقيقة بأكملها تامة غير منقوصة ، كما انه لا يمكن ان يكون تعبيرا عن الكلمة الأخيرة للحكمة . آية ذلك ان الانسان ايضا - كما كان يقول الاورفيون - انما هو ابن السموات المرصعة بالنجوم ؛ صحيح ان الجسم البشري - بالقياس الى الاجسام الكبرى الموجودة في عالم الافلاك - ليس الاجسام ضعيفا لا حول له ولا طول ، ولكن في استطاعة الانسان مع ذلك ان يتصور العالم بأسره ، فضلا عن ان في وسعه عن طريق الخيال والمعرفة العلمية ان يتنقل عبر محيطات هائلة من المكان والزمان ... وقد اصبح ماعرفه الانسان اليوم عن العالم الذي يعيش فيه امرا لا يكاد يقبل التصديق من جانب أسلافه القدماء الذين كانوا يعيشون على الأرض منذ الف سنة فقط . ولو أننا راعينا السرعة التي اصبح الانسان يحصل بها معرفته ، لكان في وسعنا ان نقول انه لو استمر على هذا النحو ، لاصبح في وسعه ان يعرف في الالف سنة القادمة مالا يمكن ان يرقى اليه خيالنا نحن انفسنا في الوقت الحاضر .

وليس مجال المعرفة هو المجال الوحيد الذي يحق لنا ان نعجب فيه بالانسان ، وانما لابد لنا من ان نعترف ايضا بان البشر قد استطاعوا ان يخفوا الجمال ، كما أنهم قد ارتقوا بأبصارهم في كثير من الأحيان الى رؤى عجيبة تبدو وكأنها هي ومضات او قسبات من عالم الأحلام ؛ وفضلا من ذلك ، فقد نجح البشر أحيانا في بث روح المحبة او التعاطف مع الجنس البشري بأكمله ، كما أنهم رسموا آمالا كبرى للانسانية جمعاء في مستقبل قريب أو بعيد . صحيح ان هسده المنجزات قد اقترنت بأسما بعض المتأزمين من الناس ، كما ان الرواد الذين عملوا على تحقيقها قد لاقوا الكثير من العنت من جانب باقى افراد القطيع ، ولكن ليس مابمنعنا من الظن بان من نسميه اليوم باسم الانسان « المقاتل » لن يكون في المستقبل سوى مجرد انسان « عادى » . والحق ان الشرود العديدة التي نجمت عن سوء استخدام المعرفة البشرية حتى الآن هي التي

مع الآم الآخرين . وأما حين يقدر المجتمع أن يقضى نهائيا على مصادر الألم ، فهناك تكون « السعادة البشرية » اكمل وأتم ويكون لدى الإنسان من الخيال والمعرفة والتعاطف ما يمكنه من التمتع بحياة أرقى وأفضل .

دور السياسة الحكماء في مستقبل الإنسان

وهنا قد يقال أن كل هذه آمال عريضة ليس ما يبررها ، ولكن رسل يرد على هذا الاعتراض بقوله أن آمالنا لن تكون وأهية ، اللهم إلا إذا ظلت شعوب العالم تمهيد بمقاييد أسورها الى رجال عديموا كل تعاطف ، وكل معرفة ، وكل خيال ؛ وليس لديهم ما يوحى به الى شعوبهم اللهم إلا الكراهية ، والحقد ، والقسوة الزائدة . ولكن عالم اليوم قد اخذ يدرك فظاعة أعمال أولئك السياسة الذين لا هم لهم سوى العمل على استئصال شعوب بأسرها، دون أن يظنوا الى طبيعة الأعمال التي يقومون بها . ولا شك أن أمثال هؤلاء السياسة لم يفكروا لحظة واحدة في أن الإنسان يمثل جنسا واحدا ذا امكانيات مشتركة ، وأنه لابد لهم من المساهمة في تحقيق تلك الامكانيات ، بدلا من العمل على قمعها . ولا شك أيضا في أن الكثيرين من رواد الإنسانية الحاليين لم يستطيعوا بعد أن يرقوا بقولهم الى مستوى يطو على الأطماع العابرة والمظاهر الكاذبة ، وشتى امارات الزائفة ! ولكن من المؤكد أن في شتى بقاع العالم عقولا مفكرة تستطيع أن ترقى بنفسها الى ما فوق هذه الوجهة الضيقة من وجهات النظر . ولابد لأصدقاء الإنسان من أن يهيبوا بأمثال هذه العقول في كل صقع من أصقاع العالم . والحق أن مستقبل الإنسان قد أصبح اليوم في أيدينا ، فلم يعد أماننا الآن سوى أن نتمق احساس الإنسان المعاصر بضرورة العمل على تهيئة هذا المستقبل . ولن يتبها لنا أن نصل الى هذه الناية ، اللهم إلا اذا تزايد في العالم يوما بعد يوم عدد المؤمنين بمصير الإنسان . وليس من شك في أن أولئك الذين سيقدر لهم يوما أن ينقدوا العالم من متابعه ، سوف يكونون في حاجة الى الكثير من الشجاعة ، والأمل ، والمحبة ؛ ولكن احدا لن يستطيع في الوقت الحاضر أن يقطع بما سيكون عليه مستقبل العالم في القدر القريب . ومع ذلك ، فإن رسل يقرر - في خاتمة كتابه المسمى باسم « المجتمع البشرى في مجالى الأخلاق والسياسة » (سنة ١٩٥٤)

أن كل الدلائل توحى بأنه لابد من أن يكتب النصر لأصدقاء الإنسان ، وأنه لابد للمستقبل من أن يجيء كما يريد ذعاة الشجاعة ، والأمل والحب .

مواقف رسل من دعاء « النزعة الإنسانية ».

ولكن ، اليس في كل هذا الحديث الأخلاقى عن الإنسان ما قد يوحى بأن رسل أميل الى الأخذ بوجهة نظر دعاء « النزعة الإنسانية » ؟؟ يبدو لنا أن رسل نفسه قد تكفل بالرد على هذا السؤال ، حينما راح يقول : « ... أن أولئك الذين يحاولون أن يضعوا ديانة تقوم على النزعة الإنسانية ، اعنى ديانة لا تعترف بوجود شيء أعظم من الإنسان ، لا يشبهون عواطفى ولا يرضون وجداني . ومع ذلك ، فانتى لا أستطيع أن أصدق أن يكون في العالم على نحو ما هو معلوم لنا - شيء يمكن أن تقدره خارج دائرة الموجودات البشرية ، وبدرجة أقل كثيرا ، خارج دائرة الحيوانات . وقد نجد في السموات المرصعة بالنجوم ضربا من الامتياز أو الشرف أو السمو ، ولكن الامتياز الحقيقي انما هو لآثار تلك السموات على الموجودات البشرية المدركة . وقد يكون من السخف ، بل من العبودية ، أن تعجب بالكون لحجمه أو ضخامته ، وكذلك قد يكون من الإغراق في الوهم أن نقف كل أعجابنا على الحقيقة اللاشخصية « غير البشرية » . وتبعا لذلك فإن ميولى الذهنية تتجه نحو الفلاسفة الإنسانيين : وإن كانت اتجاهاتى الوجدانية تنمرد على هذه النزعة بمنف . ومن هذه الناحية ، يمكننى أن أقول أن « تعصيات الفلسفة » Consolation of Philosophy ليست لامشالي من المفكرين . » واذن فإن نزعة رسل الإنسانية - أن جاز أن نسب اليه مثل هذه النزعة - انما هي « إنسانية » المفكر المنطقي العقلى الذى يرى في الحياة الأخلاقية تلك « الحياة الطيبة التي تسوحي الحياة » وتشرش بالمعرفة . » وما كان لرسل - فيلسوف المنطق والتطيل - أن يتناسى دور « التمثل » في حياة الموجود البشرى ، أو أن يتجاهل مهمة « المعسرة » في دراما التاريخ الإنساني . وهكذا بقى دور « الإنسان » في فلسفة رسل هو دور الوجود الناطق الذى يتخذ من « المعقولة » Consolations المرشد الأوحد له في الحياة .

ذكرى إبراهيم



ف. نيتشه

من المشكلات الفكرية التي كثر حولها النقاش واشتد الجدل في خلال القرن التاسع عشر مشكلة التاريخ وهل هو علم أو فلسفة أو فن ، فمن الباحثين من ذهب إلى أن التاريخ علم وليس فلسفة ، ومنهم من أتكز على التاريخ الصفة العلمية ورجح أن التاريخ فلسفة وليس علما ، ومنهم من ذهب إلى أن التاريخ ليس علما ولا فلسفة وإنما هو لون من ألوان الفن ، ومنهم من ذهب إلى أن التاريخ ليس علما ولا فلسفة ولا فنا وإنما التاريخ هو التاريخ فحسب ، ويرغم كثرة ما ألقى في هذا الموضوع من محاضرات وما كتب فيه من رسائل ومؤلفات فإن الكلمة الحاسمة لم تقل بعد ولا يزال الخلاف بين الباحثين قائما .

علم أو فلسفة أو فن

وقد ظهر في الستينات من القرن الماضي كتاب أحدث ضجة ولفت الأنظار ، وهو المجلد الأول من كتاب « تاريخ الحضارة في إنجلترا » الذي ألفه المؤرخ البعثة اللامع « بكل » ، وكان « بكل » قد تأثر بفلسفة أوجست كونت الوضعية

التاريخ بين العلم والفلسفة والفن

وذهب في كتابه إلى أن الإنسان ليس سوى جزء من الطبيعة بوجه عام ، ومن ثم يمكن الحثاق قوانين التقدم التاريخي بالقوانين الطبيعية ، والتربة والطقس والثروة ومظاهر الطبيعة لها تأثير كبير في حياة الإنسان ونشأة الحضارات ، وقد اعتقد « بكل » أنه قد مهد السبيل لتحويل التاريخ إلى علم لحكم قائم على الإحصائيات ، ومات « بكل » في سنة ١٨٦٢ ولم تلبث الحماسة التي أثارها أن فترت ، ورأى بعض الباحثين أن « بكل » قد تطاوح به الخيال ، وغالى في تأكيد

على أدهم



ك . ماركس

الصفة العلمية للتاريخ ، ولكن كتابه مع ذلك شائق العرض حافل بالمعلومات القيمة .

وتبعه بكل ، في تأكيد الصفة العلمية للتاريخ الأستاذ « سيلى » في كتابه المعروف « توسع انحطرا » ، وعنده أن المؤرخ ليس راوى اقايص ، وإنما هو كاشف القوانين المسيطرة على تلك الحقيقة الاجتماعية الكبيرة المسماة الدولة ، وأنه خير مرجع للسياسيين ، وأن التاريخ الذى يكتفى بسرد الحوادث لا يصلح الا لتسلية الاطفال ، والمنهج العلمى هو وحده المنهج الصحيح في كتابة التاريخ ، وأما المنهج الأدبى فانه منهج زائف .

وقد ذهب باحثون آخرون مذهب سيلى ، ولكنهم كانوا أقل تشدداً ، وقد أعلن الأستاذ فريمان في كتابه عن «**مناهج الدراسة التاريخية**»



هيرودوت

ان التاريخ هو ماضى السياسة ، وان السياسة هي حاضر التاريخ .

وقد عارض هذا الاتجاه الباحث **برونو جيهاردت** Gehardes في كتابه من « **التاريخ والفن** » وهو يرى ان الفن يتكون من الاتحاد الصميم بين الفكرة والصورة وبين الشكل والمضمون ، والتاريخ مكون من عنصرين ، احدى هذين العنصرين يكشف الحقائق والوقائع ، والعنصر الآخر يتولى شرحها وعرضها ، والعامل الأول يعد المادة للعامل الآخر ، وهذا العامل الآخر هو الفن ، والفن بطبيعة الحال يمثل الجمال ، في حين ان التاريخ على تقيض ذلك يروى الأحداث الواقعية ، وهي ليست دائما جميلة ، ولكن الأحداث لا تشعر بها حواسنا الاشعور اجزيئا ، وعلينا ان نتبين علاقتها بعضها ببعض الداخلية ومعناها الروحي الذي ينفعها بالحياة والصدق ، وكشف الروح الحية في الأحداث وتفسيرها بتطلبان قوة الشاعر الخلاقة ، لأن روح الحوادث لا يكشفها سوى الجهد الذي يبذله الخيال ، ولابد لخيال المؤرخ من ان يسترشد بالتجربة ويهتدى بهدى الواقع ليطامن جماعه .

ويقول جيهاردت « ان الشاعر قد يخلق شخصياته ، ولكن المؤرخ لا معدى له من ان يتناول الشخصيات حيث يجدها ، وعليه ان يستطن داخلها ويتعرف بواطنها وبذلك يستطيع ان يفسر اعمالها ، والخيال لا يمد المؤرخ بالوقائع وانما يعينه على الفهم واستحضار الحقائق التاريخية ، ولكن عليه ان يحذر النزوع الى تلوين الوقائع بلون افكاره او اخيلته لكي يحدث تأثيرا محتلبا وغير حقيقي ، واذا استطاع النفاذ الى لب الأحداث فانه سيكشف كنوزها المخبوءة وروحها الحية » ونرى هنا رأيين متعارضين لمؤرخين بارزين ، فالاول يرى ان المؤرخ الذي يكفى بسرد الأحداث يقصر عن المستوى العلمى للتاريخ ، والثاني يرى ان المؤرخ الذي يعنى بالسرد تحلق في سماء الفن ويصل من هذا الطريق الى الحق التاريخى ، أى ان احدهم يمجّد العلم والاخر يعلى من شأن الفن ، ويمكن ان نلاحظ ان القائلين بأن التاريخ فن يحاولون ان يوضحوا الى اى حد يختلف التاريخ عن الفن ، وان القائلين بأن التاريخ علم يسلمون بمساعدة الخيال للمؤرخ على التفسير الصادق للتاريخ ، لأن تفهم روح الأحداث يستلزم وجود موهبة الخيال ، اذ لا يكفى لادراكها البرهان العلمى المحض .

وقد كان يرى هذا الراى المؤرخ الالماني الكبير

فون رانكه ، وعنده ان التاريخ فن وعلم معا ، فالتاريخ من ناحيته مثل سائر الدراسات وشئى نواحي المعرفة يعتمد فيسه على البحث التدقيق والنقد ، وهو في الوقت نفسه يتمتع القارىء ويستهو به مثل الطرائف الأدبية ، ولكن لما كان واجب التاريخ طلب الحق وتحري الصدق فان عليه ان يكون أميناً في رواية الحوادث وأن يصفها كما وقعت وهذا مما يجعل الصفة العلمية غالبية عليه .

وكان من المنتظر ان يكون راي هذا المؤرخ الحجة فاصلا في هذا الموضوع ، ولكن المؤرخ الالماني **للمان** ذهب الى ان التاريخ علم لا شك فيه، وانه يستمسك بحق الحكم على قيمة الافراد والحوادث وتحديد مكانتهم في عالم الوقائع والافكار ، ولا علاقة للفن بذلك ، واذا كان التاريخ يتخذ صورة الفن وينحو نحو الادب فان هذا يصدق عن الفلسفة دون ان تستحيل فنا ، والتاريخ لا بد له من ان يبحث ويمحص ويوازن وينقد الحوادث كيف يأخذ بقواعد الفن وأصوله ؟ وعلينا كذلك ان ننيد الفكرة الخاطئة القائلة بأن المؤرخ يستطيع باستعمال الخيال ان يسيطر على ربط الحوادث بعضها ببعض ويعترف الروح التي تسرى فيها ، فانه لا يصل الى نتائج الا بالبحث ، وحتى في تقرير الوقائع ليس من اليسور دائما اتباع قواعد الفن ، فهل يعرض المؤرخ عن ذكر البراهين المؤيدة ليحافظ على التجانس المطلوب توفره في الأعمال الفنية ؟ ان فكرة التاريخ المكتوب كتابة فنية لا تنفج مع تقدم العام الحديث .

ويرى الأستاذ **برنهام** ان التاريخ عليه ان يوجه عنايته الى جماعات الناس كما يعنى بالافراد المكونة له ، وموضوع التاريخ هو الانسان بوصفه كائنا شاعرا بوجوده عاملا في المجتمع ومؤثرا فيه ومتاثرا به ، والتاريخ من ثم علم اجتماعى ، ولكنه ليس علم اجتماع ولا علم سياسة ، وقد كان في بادى الأمر يعنى بالوقائع المادية ، ولكنه فيما بعد صار يعنى بالحقائق النفسية وحدها وصار يفسر بها كل شئ ، واخيرا صار يعنى بالحقائق المادية والحقائق النفسية معا وكان هذا ميلاد التاريخ الحديث الحقيقي الذي يوجه معظم عنايته الى الرابطة الروحية بين الوقائع ويفسرها .

وبعد فهذه بعض الآراء التي تبين تباين الآراء واختلاف وجهات النظر بين المؤرخين والباحثين عن حقيقة التاريخ وهل هو علم أو فلسفة أو فن، فما هو موقف فيلسوفنا العالم الرياضى والباحث الاجتماعى وصاحب الجولات الماثورة في علم

الاخلاق وعلم النفس وفي التاريخ والسياسة والتربية وسائر المشكلات التي تتناول حياة الانسان في العصر الحاضر من هذه المشكلات ؟

التاريخ باعتباره فنا

يحدثنا رسل أنه من هواة قراءة التاريخ ومتذوقى طرقة ومقدرى فوائده ومزاياه ، وقد عني بوجه خاص بالتاريخ منذ بداية نشأته الفكرية وممارسته للتأليف ، فكان أول كتاب أخرجه سنة ١٨٩٦ عن الديمقراطية الاشتراكية الألمانية يحوى نقدا للماركسية المحافظة ، وقد كتب بعد ذلك فصلا شتى تتسم بالطابع التاريخي في مختلف المجالات ، وهو لا يخفى هذا الميل الى المكوف على قراءة التاريخ ويقول في محاضراته « التاريخ باعتباره فنا » التاريخ جزء مرغوب فيه من الحصول العقل لكل انسان ، وأنا نفسي وجدت على الدوام متاعا عظيما في قراءة التاريخ ويردد هذا القول « كيف يقرأ التاريخ ويفهم » لست مؤرخا محترفا ولكني قرأت الكثير من التاريخ بوصفي هاويا وقد اختص رسل التاريخ ببحثين شائقين الاول رسالته « كيف يقرأ التاريخ ويفهم » والثاني المحاضرة القيمة التي القاها سنة ١٩٥٣ بمناسبة الذكرى الثانية لوفاة هرمون اولد وعنوانها « التاريخ باعتباره فنا » وهذان البحثان هامان في تحديد موقف رسل من التاريخ وفلسفته وفي كتابه عن « الحرية والتنظيم » فصول من التحليل التاريخي البارع وصور باهرة لبعض الشخصيات التاريخية التي لمست دورا مانورا في تاريخ القرن التاسع عشر السياسي والاقتصادي مثل مينيرج وبسمارك وكارل ماركس وغيرهم من اعلام ذلك القرن ، وتناول في احد فصول كتابه عن « السلطة والفرء » تأثير الفردية في الحركة التاريخية مخالفا في ذلك الاتجاه الماركسي في تفسير التاريخ الذي يحاول ان يقلل من تأثيرا الافراد في الحركة التاريخية ويجعل العوامل الاقتصادية الاهمية الكبرى في توجيه التاريخ .

وقد عني رسل بكتابة تاريخ الفلسفة لانه رأى ان كتب تاريخ الفلسفة كثيرا ما تغفل الجانب التاريخي اغفالا تاما يجعل العلاقة بين الفلاسوف وعصره غير ظاهرة المعالم ، وقال في دياجة كتابه متحدنا من محاولته الجديدة « الكتب المولغة في تاريخ الفلسفة كثيرة ، ولكني في مدى علمي لاعرف ان أحدها يهدف للمجملته غرضي ، والفلاسفة نتائج ومؤثرات معا ، فهم نتائج ملابساتهم الاجتماعية وسياسات عصرهم ونظمه ، وهم - اذا واتاهم الحظ - موجدو المعتقدات التي تصوغ

سياسات العصور المتأخرة ونظمها ، وفي معظم كتب تاريخ الفلسفة يبدو كل فيلسوف كأنه في فراغ ، وتعرض آراؤه ميتوبة الصلة بغير آراء الفلاسفة المتقدمين على الأكثر ، وعلى تقيض ذلك قد حاولت بمقدار مايسمح به الحق ان اظهر كل فيلسوف باعتباره نتيجة لبيئته وبوصفه رجلا قد تبلورت فيه وتركرت أفكار ومشاعر كانت شائعة في المجتمع الذي احتواه ولكن في صورة خفية المعالم » وفي هذا الكتاب فصول في التاريخ الاجتماعي تشعر ان كاتبها قد لا يشق له غبار في كتابة التاريخ .

ويقسم رسل التاريخ الى قسمين ، التاريخ في المدى الواسع والتاريخ في النطاق الضيق المحدود ، ولكل من هذين النوعين قيمته ، ولكن قيمة كل واحد منهما مختلفة عن قيمة الآخر ، فالتاريخ على المدى الواسع يساعنا على ان نفهم كيف تقدم العالم حتى بلغ مستواه الراهن ، والتاريخ في المدى المحدود يجعلنا نعرف أشياء كثيرة عن الرجال الممتازين والنساء الشائقات ويوسع آفاق معرفتنا بالنفس الانسانية .

هل للتاريخ فلسفة ؟

ولكن هل يمكننا التاريخ على المدى الواسع كما يقول رسل من ان تستخلص منه فلسفة تيسر لنا فهم حوادثه واستكناه اسرارها والوصول الى القوانين المسيطرة على تطوراتها والتي تخضع لها حوادثه ووقائعها ؟ يرفض رسل رفضا باتا ان للتاريخ فلسفة ، ويرى ان المذاهب الفلسفية في فلسفة التاريخ من قبيل الاساطير والاوهام ، ويقول « بعض هؤلاء الذين يكتبون التاريخ على مدى واسع تحركهم رغبة في ان يثبتوا وجود فلسفة للتاريخ ، وهم يخالون انهم قد احدثوا الى معرفة القانون الذي تبينه الحوادث البشرية في تقدمها ، واشهر هذه المحاولات محاولة هيغل وماركس ومفسري رسالة الهرم الاكبر المقدسة ، وقد وضعت مؤلفات ضخمة عن الهرم الاكبر تبين انه قد تنبأ بموجز حوادث التاريخ البارزة منذ عصر بنائه الى وقت طبع تلك المؤلفات ، ونظرية هيغل في فلسفة التاريخ لا تقل عن ذلك ابغالا في التوهيم منقول ذرة ، وعنده ان هناك شيئا يطلق عليه اسم « الفكرة » وهذه الفكرة تجاهد ابد لتصبح « المفكرة المطلقة » والفكرة تتجسم أولا في أمة من الأمم ، ثم تنتقل بعد ذلك الى أمة اخرى ، وقد بدأت بالصين ، ولكنها وجدت انها لا تستطيع ان تذهب هناك الى مدى بعيد ، ولذلك هاجرت الى الهند وحاولت بعد ذلك ان

تجرب اليونانيين والرومان بعدهم ، وقد سرت
بالإسكندر وقصر سرورا عظيما ، ومما يستحق
الملاحظة انها تفضل دائما رجال الحرب والنزال
على المفكرين وذوى العقول ، وبعد فيصر بدت
تفكر في انها لم يعد لها عمل عند الرومان ، ولذلك
بعد ان تربيت مدة اربعة فرون اوما يقارب ذلك
عقدت النية على ان تذهب الى الألمان ، وقد
اجتهدت منذ ذلك الحين ، وكانت لاتزال على حبها
لهم في عهد هيجل ، ومهما يكن من الأمر فان
سيادتهم ليست أبدية ، « والفكرة » تتجه دائما
نحو الغرب ، فيعد ان تهاجر ألمانيا سنر تحل الى
أمريكا ، وهناك تثير حربا عظيمة بين الولايات
المتحدة وأمريكا اللاتينية ، وإذا استمرت في رحلتها
بعد ذلك فاني اظن انها ستصل الى بلاد اليابان ،
ولكن هيجل لا يقول بذلك ، فالفكرة المطلقة بعد
طوائفها حول العالم تتحقق وتكون السعادة بعد
ذلك من نصيب الإنسان « وبهذا الأسلوب الساخر
يرفض رسل فلسفة التاريخ الهيجلية وفلسفة
التاريخ بوجه عام .

ولكن اذا كانت فلسفة التاريخ من قبيل
الأساطير والأوهام فهل يمكن ان يكون التاريخ
علما كما رأى بعض مفكرى القرن التاسع عشر
ومنهم من اشرت الى آرائهم ؟ يقول في محاضراته
عن التاريخ باعتباره فنا « كثر المناقشات حول
مسألة هل التاريخ علم او فن ، وهي مسألة
تافهة في نظري ، وكتاب تريفليان عن تاريخ إنجلترا
الاجتماعي يستحق من غير شك الثناء من وجهة
النظر الفنية ، ولكني اذكر اني وجدت فيه بيانا
يستفاد منه ان عظمة إنجلترا الحرية ترجع الى
حدوث تغيير في عادات سبك الزنكة ، وأنا لا أعلم
شيئا عن سبك الزنكة ، ولذا قبلت هذا البيان
معتمدا على تقنى المؤلف ، وما أود ان أقوله هو
ان هذا جزء من العلم ، والصفة العلمية لا تنقص
القيمة الفنية بحال لكتاب تريفليان ، ولكن برغم
ذلك يمكن تقسيم عمل المؤرخ الى فرعين ، وذلك
بحسب غلبة الدافع العلمي او الدافع الفني ،
وحينا يتحدث الناس عن التاريخ باعتباره علما
يمكن ان يقصد بذلك شيئا يختلف معناهما كل
الاختلاف ، وهناك معنى دارج مبتذل نسبيا عن
تدخل العلم في تحقيق الحقائق التاريخية ، وهذا
العمل له أهمية خاصة في التاريخ القديم حيث
الأدلة والشواهد شحيحة وغامضة ، ولكنه يظهر
ايضا في الأوقات الأقرب حدوثا حينما تعارض
الأدلة ، فهل يمكن ان نجد شيئا له قيمة تاريخية
فيما سهر على كتابته نابليون وهو أسير في سنت
هيلانة أمثال هذه المسألة تعد من المسائل العلمية
لأنها تعنى برجاجة وزن الأدلة المختلفة ، ومن

هل يكون التاريخ علما ؟
ويشير ريسل الى مسألة العلمية في التاريخ
قائلا « وهناك معنى آخر لمحاولة التاريخ ان
يكون علما ، وهذا المعنى يشير مسائل أصعب
وأكثر تعقيدا ، والتاريخ بهذا المعنى يحاول ان
يكشف قوانين العلمية التي تربط الحقائق
المختلفة بعضها ببعض بالطريقة نفسها التي
تبحث بها العلوم الطبيعية في كشف العلاقات
المتبادلة بين الحقائق ، وهذه المحاولة لكشف
مثل هذه القوانين في التاريخ جذيرة بالثناء ،
ولكني لا احسبها الشيء الذي يمنح الدراسات
التاريخية اعظم قيمة لها ، وقد اطلمت على بحث
ممتع في فصل قراته منذ اربعين سنة ونسيت
اكثره ، واقصد بذلك ماكنه جورج تريفليان
بمعنوان « كليبو الهة التاريخ احدي الهات
الفنون » وهو يشير في هذا البحث الى اننا نعنى
في كتابة التاريخ بالحوادث الخاصة ولا تقتصر

التاريخية التي جاءت بنتائج في الماضي فانه ليس هناك من الاسباب ما يدعونا الى ان نتوقع ان ذلك سينطبق على المستقبل ، لان الحائق المتصلة به من التعقيد بحيث ان الثغرات غير المنظورة قد تزيف كل تكهناتها ، ولم يكن في وسع مؤرخ في القرن الرابع عشر مهما كلفت عناية بتابع الطرق العلمية ان يتكهن بالتغيرات التي حدثت بعد رحلتي كولومس وفاسكوداجاما ، ولهذه الاسباب اعتقد ان القوانين العلمية في التاريخ ليس لها من الاهمية ما يعزى لها ولا هي قابلة للكشف كما يزعم » .

الفنية في كتابة التاريخ

وما دام التاريخ غير صالح لان تكون له فلسفة ، كما ان مسألة اخضاعه للأسلوب العلمي مسألة فيها نظر فان رسل يعني بالناحية الفنية في كتابة التاريخ ، وبذكر لنا رابه في الطريقة التي يجب ان يكتب بها التاريخ يحدث التأثير المطلوب في نفس القارئ غير المعنى بدراسة التاريخ فيقول « الشرط الاول هو ان يكتب التاريخ بطريقة شائقة ، وهذا يستلزم ان يخالف المؤرخ الشعور بالحوادث التي يرويها والاشخاص الذين يصورهم لنا ، ومن اللازم بطبيعة الحال الاشياء الوقائع ، ولكن ليس من اللازم الا يأخذ صفا في وصف الخلافات المحتدمة والمعارك الناشئة التي تملأ صفحات كتبه ، والمؤرخ الذي يلتزم الحياد بمعنى انه لا يؤثر بوجه احدي الطوائف المتحاربة ولا يسمح لنفسه بان يكون له بين الشخصيات التي يصفها ابطال ورجال اشرار سيكون كتابا غشا مملأ ، ولانارة اهتمام القارئ لا بد ان نسمح له بان يأخذ صفا في الدراما : واذا كان هذا يجعل المؤرخ ينظر الى الامور من ناحية واحدة فان العلاج الوحيد المناسب هو ان نجد مؤرخا آخر له نزعة مناقضة ، ولانزاع في ان حب الدراما قد يضل المؤرخ ، ولكن يمكن ان تكون الدراما بغير حاجة الى التزييف ، والبراعة الادبية هي التي تنقلها الى القاري » .

ولست آفر الفيلسوف الكبير على بعض ما ورد في هذه الفقرات ، فهو من ناحية يوصي المؤرخ بالا يشوه الوقائع ، ومن ناحية أخرى يحدث ان يأخذ المؤرخ صفا في وصف الخلافات حتى لا تكون كتابته مملأ ، واظن انه من الصعب ان يعمل المؤرخ بهاتين الوصيتين في وقت واحد ، لانه اذا أخذ صفا ومال الى أحد الجوانب المختلفة ولم يلتزم الحياد فلا معدى له من المبالغة والتحويل من ناحية او الانتقاص والاغفال من ناحية أخرى ، وتحري الحيادة التاريخية لا ينقص فنية عرض

على العلاقات العلمية بينها ، وقد يكون نابليون قد خسر معركة ليبزج لانه اكل خوخة بعدد معركة دوسلدن كما ذكر بعض الناس ، واذا كان ذلك حقا فانه لا شك لا يخلو من انارة اهتمامنا ، ولكن الحوادث المرتبطة به في حد ذاتها تثير عندنا اهتماما اعظم ، والأمر على تقيض ذلك في العلوم الطبيعية ، فحادثة خسوف القمر او كسوف الشمس ليس لها اهمية في ذاتها الا حينما تميز مواقف خاصة في التاريخ القديم ، والقوانين التي نحتم عودة الخسوف او الكسوف هي مناهل اهتمامنا ، وقد كان لكشفها اهمية كبيرة في تبديد شمل الخرافات ، وكذلك حقائق التجارب التي قامت عليها الفيزيقي الحديثة ، فان اهميتها مقصورة على انها ساعدتنا على كشف قوانين العلمية ، ولكن الامر في التاريخ يختلف عن ذلك ، ومعظم قيمة التاريخ تذهب



هباء اذا كنا لا نحفل بالحوادث التي وقعت في حد ذاتها ، والتاريخ من هذه الناحية نظير الشئسر ، وفي معرفتنا الاسباب التي حملت كولردج على نظم قصيدته « كويلاخان » ما يشيع حب استطلاعنا ، ولكن اشباع حب الاستطلاع هذا شيء تافه حينما نوازن بينه وبين ما نستمد من القصيدة ذاتها ، ولست اقصد بذلك ان انكر انه من الخير كشف علاقة السبب بالمسبب في التاريخ حينما يتيسر ذلك ، وانما اقصد ان ذلك يمكن في نطاق محدود ، واحدي الصعوبات القائمة في سبيل البحث عن مثل هذه القوانين في التاريخ هي ان حوادث التاريخ لا يتكرر وقوعها كما يحدث في علم الفلك ، وقد يكون صحيحا ما ذكره المؤرخ ميرز في كتبه عن « فجر التاريخ » وهو ان نوبات الجفاف الأربع المتتصلة التي حدثت في شبه جزيرة العرب كانت سببا لموجة الغزو السامي ، ولكن من الصعب ان تعتقد ان هذا السبب نفسه سيجيء بالنتيجة نفسها في العصر الحاضر ، وحتى حينما ثبت لنا الاسباب

وقد كتب شيكسبير شعره وهو واضح نسب عينه ان يبهجنا ، واذا كنت تذوق الشعر فانه سيسرك ، واذا لم يسرك فمن الخير ان تتركه وشانه » .

البطل في التاريخ

وقد اشتهرت في القرن التاسع عشر نظرية كارلايل عن البطل ودوره في التاريخ ، وعنسد كارلايل ان التاريخ الصام أو تاريخ ما انجزه الانسان هو في صميمه تاريخ عظمة الرجال الذين عملوا في هذه الدنيا ، وقد كان هؤلاء العظماء هم قادة الناس ، وهم المبتدعون والاسي والقذوات بل هم بالمعنى الواسع مبتكرو كل ما حاول السواد الاعظم من الناس ان يعملوه ، وكل ما نراه في هذه الدنيا قائما متمكلا هو بحذايره النتيجة المادية الخارجية والتحقيق العمى والتجسيم للأفكار التي استقرت في نفوس عظماء الرجال الذين ارسلوا الى هذه الدنيا ، ويمكن ان يقال بحق ان روح تاريخ العالم برمه هو تاريخ هؤلاء الرجال ، وهذا هو موجز رأى كارلايل الذي كان مؤرخا كبيرا ولكنه برغم ذلك كان ينظر الى التاريخ من زاوية حياة الافراد البارزين الذي اطلق عليهم لقب الابطال ودعا الى ضرورة عبادتهم والخضوع لهم حين ظهورهم .

وقد استهدفت نظرية كارلايل في هذا التفسير الفردى للحركة التاريخية لنقد شديد وبخاصة من المفكرين انصار الفكرة الديمقراطية وكذلك من المفكرين الاشتراكيين ، وربما كان اعظم نقد وجه لنظرية كارلايل هو ماكتبه العظيم الايطالى الوطنى الكبير منزبى في مقالته الفذ عن «عقريه كتابات كارلايل واتجاهها» ، ويرى منزبى ان الللال الضخمة التى القهاها الابطال على عصورهم حجب عن عيني كارلايل رؤية الفكر القومى الذى كان امثال هؤلاء الرجال - الابطال - ممثلين له ومعبين عنه ، وتساير تاريخ العالم هو تاريخ الجهود التى بذلتها الانسانية برمتها فيها الرجال العظماء والرجال العاديون فليس التاريخ اذن تراجم حياة العظماء وحدهم .

وبين رسل وكارلايل اختلاف كبير في المزاج واسلوب التفكير والنظر الى السكون والمجتمع الانسانى ، ولكن رسل برغم ذلك من مقدورى قيمة الافراد والقائين يحسن بلانهم وبلغ تأثيرهم فى التاريخ الانسانى وهو بطبيعة الحال لا يتورط فى مبالغات عن العظماء والافراد البارزين في التاريخ كالمبالغات التى تشوب كتابات كارلايل ، ولا يذهب مذهب نيتشه في حديثه عن انسانيته الاعلى ، فالرجل العاى عنسده له أهيمته ، والجماعات كذلك لها مكانتها ، فهو لايفضل

الاحداث وتصوير الشخصيات ، والاسراف فى التعصب والتحاميل كثيرا ما يفسد على المؤرخين امرهم ، والمعروف عن شيكسبير في مسرحياته انه لا يخلجها ولا يستطيع من خلال ماسيه ان تذكر الجانب الذى يتشيع له ، ولم يخل ذلك بالناحية الفنية في مسرحياته ، بل لعله من اسباب امتيازها ودلائل تفوقه وامتلاكه ناصية الفن .

وبحاول رسل ان يجد لنا ما يقصده **بالبراعة الادبية** في كتابة التاريخ فيقول « البراعة الادبية عبارة فضاضة عامة ، وربما كانت جذيرة بان تحدد معناها ، فهناك أولا **الاسلوب** في معنى الكلمة الضيق وبخاصة انتقاء الالفاظ ، ومراعاة الإيقاع ، وبعض الالفاظ ويوجه خاص تلك الالفاظ التى ايتكرت لأغراض علمية ليس لها سوى المعنى الوارد في المعجم ، فاذا وقعت عليها العين في صفحة من الصفحات فانها تبعث على الملل ، ولكن لفظة مثل لفظة « الهرام » لفظة غنية جيدة تجسسل ذكرى الفراغة والازتات تسرع الى عقولنا ، والإيقاع امر متوقف على ما يفتلج في نفوسنا من عواطف ، وما نشعر به شعورا قويا يسير من نفسه بطبيعة الحال في شكل إيقاعى متنوع ، ولهذا السبب من بين اسباب أخرى يحتاج الكاتب الى نظارة خاصة في الشعور لأن شعوره عرضة لأن يقضى عليه الاجهاد وضرورة استشارة المراجع ، وائى اظن - ولو ان هذه نصيحة لمن يطلبون الكمال - ان المؤرخ قبل ان يشرع في كتابة فصل من كتابه عليه ان تكون المادة حاضرة في عقله بحيث لا يحتاج قلبه الى التوقف ليتثبت من صحة ما يقوله ولست أقصد بذلك ان التحقق من صحة الحوادث لا لزوم له فان الذاكرة خوانة ، ولكن هذه المراجعة تكون بعد الانتهاء من انشاء الفصل لا في خلال كتابته ، والاسلوب حينما يكون حسنا يدل على طريقة شعور الكاتب ، ولهذا السبب من بين الاسباب الاسرى مما يضرب بالمؤرخ ابلغ الضرر ان يحاكي اسلوب الآخرين حتى لو كان هذا الاسلوب الذى يحاكيه احسن الاساليب » .

ويضع رسل التاريخ الى جانب الموسيقى والتصوير والشعر ويقول « اذا لم يكن التاريخ لازما لحظة حياتك فلا قائد من قرائه ان لم تجدها شائقة وتستشعر فيها المتعة ، ولا أقصد بذلك ان غرض التاريخ الوحيد هو المتعة ، فهذا بعيد عما اراه ، وللتاريخ فوائد أخرى كثيرة ، ولكن هذه الفوائد لا يظفر بها الا الذين يجدون متعة في قراءة التاريخ ، ومثل هذا يقال عن الموسيقى والتصوير والشعر ، فدراسة هذه الموضوعات حينما تكون الزامية أو حينما يقصدها مجرد التثقيف تجمل من غير الممكن اجتناله ثمرتها ،

يرفضي رسل فكرة « الجبرية التاريخية » وينقد مذهب ماركس في تفسير التاريخ من هذه الناحية ويقول في عرض نقده لماركس ، وذلك في كتابه الحرية والتنظيم ، وناحية أخرى أرى أن مذهب ماركس شديد التحديد فيها ، وهي أنه لا يقبل حقيقة أن قوة صغيرة قد تكون كافية لترجيح إحدى الميزان حينما تكاد تتعادل القوى في الكفتين ، ومع التسليم بأن القوى الكبرى من خلق الأسباب الاقتصادية فإنه كثير ما يحدث أن يتوقف نجاح إحدى القوتين الكبيرة على حوادث عرضية تافهة ، وحينما نقرأ ما كتبه تروتسكي عن الثورة الروسية من الصعب علينا أن نعتقد أن لينين لم يحدث فرقا ، وكانت موافقة الحكومة الألمانية على سفره إلى روسيا من قذفات المصادفة ، ولو اتفق أن الوزير المختص كان يعاني إحدى نوبات سوء الهضم في صباح يوم معين لكان من المحتمل أن يقول « لا » في حين أنه في الواقع قال « نعم » ، وأظن أنه لا يمكن أن يقبل العقل القول بأن الثورة الروسية كانت تقسم بما قامت به بغير لينين ، واضرب مثلا آخر ، لو كان عند البروسيين قائد قدير في معسرة فالحق لكان من الممكن أن يكون في استطاعتهم القضاء على الثورة الفرنسية ، واضرب مثلا آخر أكثر أمعانا في الغرابة ، وذلك أنه يمكن أن تقول دون أن نخشى الزلل أنه لو لم يهزم هنري الثامن بحب أن بولين لما وجدت الولايات المتحدة في العصر الراهن ، لأن هذه الحادثة ، كانت سبب خروج إنجلترا على البابوية ، ولذلك لم تعترف بتقديم البابا أمريكا هدية لاسانيا والبرتغال ، ولو كانت إنجلترا قد ظلت تدبر بالمذهب الكاثوليكي لكان من المحتمل أن ماسمي الآن الولايات المتحدة كان يكون جزءا من أمريكا الأسبانية » .

وفي المجتمعات البدائية قد لا يظهر الفرق بين الواهب والقدرة ، لأن ميدان العمل مقصور على الأعمال التلقائية التي تقرها القبيلة ويشارك فيها جميع أفرادها ، ولكن حينما يسمو المجتمع في مدارج الحضارة يبدو الفرق بين أعمال الإنسان المتفوق الممتاز وأعمال الإنسان العادي القدرة والكفاية ، ولكي يتقدم المجتمع ويزدهر علينا أن نسر وجسوه النشاط الأدبي والفني والمقاي لأفراد المتأخرين ، ولا يشك رسل في أن بعض هؤلاء الأفراد الأعياء كانوا عملا حاسما في نقل الإنسانية من الوحشية والهمجية إلى مرتفعات الحضارة والمدنية ، وكل مجتمع يحرم على التقدم في حاجة دائمة إلى الأفراد المتأخرين ، وعليه أن لا يوقع تقدمهم وبهمد لهم السبيل ،

شأن الأفراد العاديين سولا الجماعات على طريقة كارلايل ونيتشه ، ويحاول أن يحافظ على التوازن بين تأثير العظماء وتأثير الأفراد العاديين والجماعات ، ويقول **رسل أنني لا أريد أن أشارك في عبادة كارلايل للأبطال** وإنني بنفسي عن مبالغت نيتشه في هذا الصدد ، ولا أريد أبدا أن أوحى أن الرجل العادي ليس له أهميته أو أن دراسة الجماعات أقل قيمة من دراسة الأفراد البارزين ، وكل ما أريده هو المحافظة على التوازن بين الاثنين ، واعتقد أن الأفراد المتفوقين قد عملوا الكثير في صوغ التاريخ ، وإنني أظن أنه لو أن مائة رجل من أقدار علماء القرن السابع عشر ماتوا وهم أطفال لكانت حياة الرجل العادي في كل مجتمع صناعي مختلفة اختلافا تاما عما هي عليه الآن ، ولا أظن أنه لو لم يوجد شيكسبير وملتن لاستطاع غيرهما من الناس أن ينظم منظما من الأشعار ، ومع ذلك فإن هذا يحاول بعض المؤرخين الذين يتبعون المنهج العلمي أن يحملونا على تصديقه ، ويقتررب رسل إلى حد ما من اتجاه كارلايل ويقول « ساذهب خطوة أبعد في الاتساق مع هؤلاء الذين يؤكدون مكانة الفرد ، وإنني أظن أن أهم ما هو جدير بأن يعرف ويمتد على الإعجاب في الشؤون الإنسانية من عمل الأفراد وليس من عمل الجماعات ، وإنني أظن أنه من الخطر أن تجاهل التاريخ قيمة الفرد لتفخيم الدولة أو الأمة أو الكنيسة أو أي هيئة أخرى اجتماعية على هذا النمط » .

التفسير الجبري للتاريخ

ومما يدل على تثبيت رسل بهذه الفكرة أنها ظهرت قبل ذلك في كتابه عن « **النظرة العلمية** » التي ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٣١ ، فقد قال في هذا الكتاب في خلال حديثه عن العلامة جاليليو « اعتادت مدرسة خاصة من مدارس علم الاجتماع أن تقلل من أهمية الذكاء ، وأن تمزق كل الحوادث العظيمة إلى أسباب كبيرة غير شخصية ، وفي اعتقادي أن هذا وهم مطبق ، وإنني أعتقد أنه لو كان قتل مائة من رجال القرن السابع عشر وهم أطفال لما وجد العالم الحديث ، وجاليليو وهو زعيم هؤلاء المائة » .

وتقدير رسل لتأثير المفكرين والعلماء والأبطال في سير التاريخ ساقه إلى مسألة أخرى لها شأنها في التفكير ، وهذه المسألة هي **الدور الذي تلعبه المصادفة في الحركة التاريخية** وتطور تقدم البشرية ، لأننا مهما تحربنا المنهج العلمي في كتابة التاريخ وتفكيرنا التاريخي فأننا لا نستطيع أن نخضع ظهور التوابغ والعظماء لقانون عامي يمكننا من التكهّن بظهورهم وإدراك مدى تأثيرهم ، ولذلك

استعمالها لا يمكن بحال انكار قيمتها واثرها في تحسين أحوال البشر ، وبعض العظماء مثل كبار الشعراء والموسيقين والمصورين قد ملأوا الدنيا بالآثار الجميلة والطرائف الفاخرة التي تعين على احتمال الحياة ، ولكن بعض العظماء كان تأثيرهم مناقضا لذلك ، ويقول رسل انه لا يعرف ماذا أفادت الدنيا من وجود رجل مثل **جنتكين خان** ولا أي نفع جاء من وراء وجود رجل مثل **يوسيب** ولكنه مع ذلك يرى أن أمثال هؤلاء الرجال الأخيار منهم والأشرار يمتازون بصفة لا يحب لها أن تختفي من الدنيا ، وهذه الصفة بعد الهمة والنشاط الجهد والمبادأة الشخصية واستقلال التفكير وترامي الخيال، والرجل الذي لوى أمثال هذه الواهب يستطيع أن يصنع الكثير من الخير كما يستطيع أن يضر ضررا بليغا .

فلسفة التاريخ عند رسل

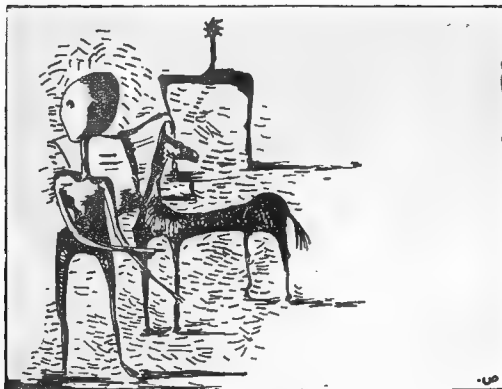
وفي مجموعة الفصول التي كتبها طائفة من كبار الفلاسفة والمفكرين المعاصرين عن الجوانب المختلفة لفلسفة رسل والتي ظهرت في سنة ١٩٤٤ باسم «**فلسفة برتراند رسل**» كتب الأستاذ **سغني هول** فصلا عنوانه «**الفلسفة التاريخ** عند برتراند رسل» أبدى فيها ملاحظات قيمة على آراء رسل في التاريخ ، وقد استهل رسل رده على ملاحظات هول بقوله «لو كان من الممكن التمييز بين فلسفته للتاريخ وعلم التاريخ فإني أقول أنه بينما يمكن جعل بعض فروع خاصة للتاريخ علمية ونأمل الإنسان أن تصبح فروع أخرى أكثر كذلك علمية فإن المحاولة لخلق فلسفة للتاريخ محاولة خاطئة» ومعنى ذلك أن رسل كما قدمت لا يعترف بوجود فلسفة للتاريخ كما أنه يرى أن نسبة الصفة العلمية للتاريخ يقتضي اختبار قدرته على التكهن بما سيحدث، فهو إذن في رأي رسل لا يستطيع أن يكون علما خالصا ، بل هو أقرب إلى الفن منه إلى العلم، ولذلك أعرض رسل أراضا تماما عن تناول المشكلات الأساسية لفلسفة التاريخ التي تعنى بها الفلاسفة المتخصصون في هذه الناحية مثل الفيلسوف البريطاني **كوننجرود** ومنل الفيلسوف الإيطالي **بندوتو كروتشه** والفيلسوف الفرنسي **ديبون دون** وغيرهم من الباحثين في فلسفة التاريخ ، وقد كان اهتمام رسل بالتاريخ كما يبدو تاما لاهتمامه بالأسئلة الاجتماعية وعنايته بمشكلات العصر السياسية ، ورغم أن رسل لم يكون مجموع آرائه عن التاريخ فلسفة خاصة إلا أن آراءه مع ذلك لها قيمتها وهي جديرة بالنظر والتأمل والمراجعة .

عل أدهم

ولكن في الوقت نفسه يمارس سيطرته ، لأن الأفراد غير العاديين قد يكون منهم المجدد المبتكر والمفكر المخترع كما يظهر بينهم المجرم الأثيم والفوضوي الخسار على نظم المجتمع وآدابه وتقاليده ، ويرى رسل أن تنوع الواهب قد ظهر منذ أقدم عصور التاريخ ويستدل على ذلك من أن الصور الموجودة في جبال البرانس والتي يرجع عهدها إلى العصر الحجري المتوسط لها مزايا فنية سامية تحمل الإنسان على الظن بأن رجال ذلك العصر لم يصلوا جميعا إلى مثل هذا المستوى الفني ، ويرجع رسل أن أصحاب الواهب الفنية الذين استطاعوا القيام بتصوير مثل هذه الصور كان يسمح لهم في بعض الأوقات بأن يطلوا في يسوتهم عاكفين على التصوير ويذهب معظم رجال القبيلة في طلب الصيد ، ويرى رسل أن اختيار الزعيم والكاهن من أقدم العصور كان سببه امتيازهما الحقيقي أو المتوهم ، وقد كان الرجال الذين اعتبرهم البشر أعظم أعيان الإنسانية هم العادون في عالمي الدين والآداب ، وهؤلاء الرجال برغم ما اختلفت به البشرية من التقدير والجلال عاشوا معظم حياتهم في صراع مع المجتمع الذي احتارهم ، وقد قام تقدم العالم الأخلاقي على الثورة بالمعاداة الوحشية ومحاولات مد حدود العطف الإنساني ، وقد بطلت الضحايا البشرية عند اليونان في مطلع العهد المعروف للتاريخ ، وقد حاول الرواقيون أن يجعلوا العطف لا يشمل اليونان وحدهم بل يشمل كذلك الهمج والرقيق، وأذاعت المسيحية والبوذية مثل هذه التعاليم والوصايا ، ويرجع رسل ارتفاع شأن رجال العلم إلى العصر الحديث ، ويرى أنهم جاهدوا للاعتراف بهم وتوطيد مكانتهم وتعرض بعضهم في هذا السبيل للنفي أو الحرق أو الحبس في غياهب السجون ، ويرى رسل أن رجال العلم برغم تأثيرهم العميق في الحياة الحديثة أقل سيطرة ونفوذ من السياسيين ، وأن السياسيين في العصر الحاضر أعظم نفوذا وقوى تأثيرا مما كانوا في سالف العصور .

ولكن هل تأثير العظماء في التاريخ كان دائما نافعا للبشرية ؟ يرى رسل أن هذا التأثير كان في بعض الأحيان نافعا وفي أحيان أخرى كان ضارا ، فبعض العظماء مثل المجددين في الدين والآداب قد بذلوا قصارى جهدهم لجعل الإنسان أقل قسوة ووحشية وتفجير منابع العطف على أخوانه البشر في نفسه ، وبعض هؤلاء العظماء مثل العلماء قد قدموا لنا المعرفة النافعة للحركات الطبيعية ، وهذه المعرفة وإن كان قد يساهم

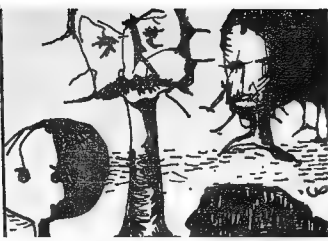
● ان معنى الحكمة عندى متصورنا
الصحيح لأهداف الحياة ؛ وذلك
أمر ليس فى وسع العلم - من
حيث هو علم - أن يزودنا به ،
ولذلك فالزيادة من العلم فى حد
ذاتها لا تكفل وحدها أى تقدم
حقيقى ، برغم أنها تهين لنا أحد
العناصر التى لابد منها للتقدم
من. « النظرة العلمية » (١٩٣١)



تربية الفرد وتربية المواطن

من الموضوعات التى كنا ندرسها فى
« التربية » فى العشرينات من هذا القرن
محاولة الإجابة عن هذا السؤال : هل التربية علم
أو فن ؟
وكان هذا السؤال مما يستحق البحث فيه
فى هذه الفترة الزمنية لأننا حتى ذلك الحين لم
نكن نفرق بين « التربية » بمعناها الأعم الأشمل

محمود محمود



سلبية محض . والواقع أن التربية عند التطبيق لا تسير في اتجاه واحد من الاتجاهات الثلاثة . ففي كل نظام من نظم التربية قدر معين من كل اتجاه ينسب مختلفة . وفي الحق أن اتجاهها واحداً لا يمكن أن يعنى بالحاجة ، ولابد من إيجاد الموازنة الصحيحة بينها في كل نظام .

ويرى رسل أن الاتجاه الأول فيه من الحق أكثر مما في الاتجاهين الآخرين . ولكن هذا الموقف السلبي من الربى ليس فيه كل الحق . وهذه السلبية هي التربية هي التي سادت جانباً كبيراً من التفكير التقدمي في التربية ، وهي جانبى من جوانب العقيدة العامة في الحرية التي أوحى بالتفكير الحر منذ عهد روسو . وهذه الزاوية من زوايا البحث في التربية التي يميل إليها برتراند رسل هي التي سنحاول أن نسلط عليها في هذا المقال شيئاً من الضوء الذي ينير لنا آراء هذا الفيلسوف في هذا الموضوع .

ومما يثير الإعجاب عند رسل أن العالم الذي سادت فيه الحرية السياسية اقترن بالتعليم **(اللازمي)** أو الإجباري ، وبالشدة في التربية .. فحتى عهد قريب جداً لم يتشكك أحد في أن مهمة التربية هي أن ندرب الطفل على الطريق التي ينبغي له أن يسلك . فكان يلقنه المبادئ الخلقية ، ومتطلبات العالم الصناعي ، ومجموعة من المعارف تتناسب ومركزه الاجتماعي . وكانت الوسائل التي تتبع في تحقيق ذلك معروفة محددة ، أشبه ما تكون بالوسائل التي تتبعها في تربية الخيل ، فالتكريب للحصان والعصا للطفل ، ولسنا نكر أن هذه الطريقة برغم سدادتها وبدائلتها قد أدت بوجه عام إلى النتائج التي كانت تهدف إليها . فكان المتعلم يتخرج نظامياً ، منسجماً في مجتمعه ، عنده من التامر والغفظة مايجعله يستبعد من سلوكه احساس الآخرين وعواطفهم .

ولم تكن الحركة الرومانتيكية في حقيقتها الا اظهار الدور الهام الذي تلعبه العاطفة في حياة

اي تنمية جميع جوانب الفرد ، من بدنية وعقلية وخلقية وروحية ، و **(التعليم)** بمعناه الضيق المحدود ، أي توصيل المعارف من ذهن المعلم الى ذهن المتعلم .

والسؤال يمكن ان يصدق على **(التعليم)** هل له نظريات عامة يأخذ بها كل معلم ، وأذن فهو علم ، أم انه طريقة شخصية ذاتية ، تتأثر بالطابع الذاتي الشخصي لمن يتصدى لنقل المعارف من المعلم الى الجاهل بها ؟ .

ولكن هذا السؤال غير ذي موضوع بالنسبة الى «التربية» ، ولا يصدق عليها . فهي بمنأى الصحيح فلسفة ، وليست هي بالعلم او الفن .

وقد تعرض لها الفيلسوف المعاصر برتراند رسل في كثير من كتبه ومقالاته ، وعالجها من نواح كثيرة متعددة ، فبحث فيها - مثلاً - من حيث الهدف البعيد الذي ترمى اليه : تكوين **الفرد الحر ، او المواطن الصالح ،** ونوع الأخلاق التي نريد أن نبثها في النفوس ، وأى المعارف نعطى وأياها نمنع ، وعلاقة الدين بالتربية ، والقومية ، والطبقة ، ونظام الحكم ، والاقتصاد وغير ذلك مما لواردنا أن نبسطه للقارئ لاحتجنا على الأقل الى عدد خاص من المجلة لمعرض التربية عند رسل .

وللتربية نظريات كثيرة لكل منها من يؤيدها في الوقت الحاضر . غير أن رسل يحمل اتجاهات التربية كلها في ثلاثة مسالك . **اما الأول فسرى أن الفرد الوحيد من التربية هو أعداد فرص النمو وإزالة كل ما يعوقه من مؤثرات ، اما الثاني فيهدف الى تقديم الثقافة الى الفرد للارتفاع بقدراته الى حدها الأقصى . اما المسلك الثالث فسرى اصحابه أن التربية يجب أن تبحث من حيث العلاقة بالمجتمع لا من حيث علاقتها بالفرد ، وأن واجب التربية هو تدريب المواطنين الصالحين والمسلكان الثاني والثالث يتفقان في أن التربية عمالية ايجابية ، بها نعطى المتعلم شيئاً جديداً . اما اصحاب المسلك الأول فيرون أن وظيفة التربية**

الإنسان والفض من شأن هذا الاهتمام الزائد بتقوية الإرادة . غير أن رجال التربية لم يستجيبوا لهذه الحركة في حينها ، ولم يتأثروا بها إلا أخيراً . ولكن كما أن مبدأ « دعه يعمل » في الاقتصاد قد أخذ يتراجع أمام مبدأ « التخطيط المنظم » فكذلك بدأت التربية بعدما تأثرت بهذا المبدأ - باعتباره مرحلة لابد منها - تسير في اتجاه جديد . غير أن رسل كما قلت لا يزال شديد الليل اليه .

إن توليد الجبر قدر من الحرية في شؤون التربية أمر له كثير من المبررات فإعداد الحرية - بادية ذي بدء - يقتضى احتدام النزاع بين الصغار والكبار ، مما يكون له عند الصغار في كثير من الأحيان آثار نفسية أبعد مدى مما يتصور . فالطفل الذي يخضع للضغط على أية صورة من الصور يستجيب بالكراهية ، فينفس عنها في سلوكه ، أو يكبتها في نفسه فتندس في اللاشعور وتترقب عليها نتائج وخيمة طوال حياته . فكراهية الأب في الصغر تنتقل فيما بعد إلى كراهية الدولة ، وكل مصدر آخر للسلطة كما أن كراهية الطفل للمساكين عليه قد تنتقل فيما بعد إلى كراهية للجبل الجديد وتسلطه عليه ، وقد يؤدي الضغط في التربية إلى اكتساب يجعل العلاقات الاجتماعية السارة والعلاقات الشخصية أمراً مستحيلاً . ويروى لنا رسل بهذه المناسبة أنه زار يوماً إحدى المدارس فوجد فيها صبياً متوسط الحجم يسىء معاملة صبي آخر أصغر منه حجماً ، فلما سأله رسل : لم تفعل ذلك ؟ أجاب : « إن الكبار يفرّبوني ، ولذا فأنا أضرب صغار الأطفال - أليس هذا عادياً ؟ » وفي رأي رسل أن الصبي في هذه العبارة يلخص تاريخ الجنس البشري كله .

ومن آثار الضغط في التربية أيضاً أنه يقتل القدرة على الابتكار ، والاهتمامات العقلية . فإذا كانت الرغبة في المعرفة أمراً طبيعياً بالنسبة إلى الصغار ، فهي كثيراً ما تموت إذا نحن اتخمتنا الطفل بالمعارف إلى الحد الذي يعجز معه عن هضمها ، ونحن نلاحظ أن الطفل الذي نرغمه على الطعام يعزف عنه ، وكذلك الطفل الذي نرغمه على التعلم يمقت المصرفة . ولا يفكر - حينما يفكر - تلقائياً ، كما يفعل عندما يجسّر أو يقفز أو يصيح ، وإنما يفكر لكي يسر الكبار ، ومن ثم فهو يهدف إلى الدقة والصحة أكثر مما يهدف إلى إشباع حب التطلع الطبيعي في نفسه وود التلقائية قاتل بنوع خاصي للاتجاهات الفنية عند الصغار .

والأطفال الذين يتعلمون الأدب أو التصوير أو الموسيقى بدرجة تفوق قدرتهم على الاستساغة أو بهدف الدقة دون اعتبار للتعبير عن النفس ، هؤلاء يقل اهتمامهم تدريجياً بالجانب الجمالي في الحياة ، بل إن اهتمام الطفل بالحيل الميكانيكية ذاته قد تقتله المبالغة في التعاميم : فانت إذا علمت الصبي قواعد الضخ في حجرة الدرس انصرف منك ، في حين أنك لو حدثته من اللعب بمضخة حديثك انفق الكثير من وقت فراغه في دراستها . ومن ثم كان من الخير في كثير من الأمور أن نجعل الدراسة تطوعاً ، فنجنب بذلك الاحتكاك بين المعلم والتلميذ ، ولو فعلنا ذلك أحس التلميذ بقيمة ما يتعلم ، وأبقينا عليه قدرته على الابتكار ، لأنه يتعلم ببعض إرادته ، وحسنه دون إزدياد الكراهية في نفسه التي تندس كما قلنا في منطقة اللاشعور وتؤثر في مسلكه طوال حياته وبناءه على هذا الرأي يدافع رسل عن حرية الكلام ، وعن التحرر من قواعد الأدب ، وعن حرية المعرفة الجنسية .

ولكن هل تسترسل المدرسة في إطلاق الحريات لطلابها - كلا ! إن للحرية حدودها ، ومن الخير أن نتعرف إلى بعض هذه الحدود .

خذ النظافة مثلاً . ليس من شك في أن النظافة أمر من أمور الصحة ، ولكن ليس من شك أيضاً أن الطفل لا يكتشف الكثير مما في هذه الدنيا إلا بتأويث يديه ووجهه وملابسه ، وإذا نحن حرمانا الطفل من هذه التمتع قلنا فيه حب البحث والابتكار ، وتدريب العضلات والأعصاب على كثير من الحركات القادرة مطلب من مطالب الطفولة - ولكن هل نترك حيل الطفل على الفارب فيها ، وقدر من النظافة أمر لابد منه ؟ إذن لابد من شيء من الضغط على الطفل لكي يتعود الحد الأدنى من النظافة المطلوبة للصحة على الأقل .

وقل مثل ذلك في كثير من العادات الطبية ، كالنظافة ، والأمانة ، والانتظام . أنها ليست من طبيعة الطفل ، ولا يمكن أن نتركه فيها حراً يتصرف فيها كيفما شاء ، بل لابد أن نضع له فيها القيود ، ونفرض العقوبة . على أن يكون ذلك بروح الشفقة والإدراك السليم من جانب المربين ، وبأنقل قدر ممكن من مقاومة عواطف الأطفال وميولهم ، كيلا يتحول الأشداء منهم إلى عصاة والضعاف إلى منافقين .

إن السلبية المطلقة في التربية قد تكون مرغوبة فيما يتعلق بعواطف الطفل ، ولكنها غير مقبولة في تدريبه عقلياً وفنياً ، هنا لا مناص من الإيجابية والتفكير .

منا التعاون . ومن المبالغة في التصور أن نتوقع تحقيق التعاون المطلوب نتيجة لبوكان فردية بحث . ان وجود عدد كبير من السكان فوق رقعة من الأرض محدودة المساحة أمر مستحيل لولا العلم وتطبيقاته . ومن ثم فلا مناص من أن تنقل التربية الحلد الأدنى الضروري من هذا العلم وتطبيقاته من جيل الى جيل .

ومعنى ذلك أن التربية - من الناحية الاجتماعية - يجب أن تكون شيئاً أكثر إيجابية من مجرد كونها أعداداً لفرض النمو . نعم ، لابد أن تقوم التربية بهذا الأعداد ، ولكنها يجب أيضاً الى جانب ذلك أن تعد الصغار بالعرفه العقلية ، والتدريب الخلقى ، مما يستحيل عليهم اكتسابه بأنفسهم بغير تدخل .

إننا لانريد خنوعاً ولا عصياناً ، وإنما نريد خصالاً طيبة ، ومواخاة عامة للناس ولكل رأى جديد . وترجع هذه الصفات الى حد ما الى أسباب فيزيقية ، لم يتنبه لها المربون القدامى . ولكنها ترجع أيضاً وبدرجة أكبر الى التحرر من الشعور بالقتل والعجز بصبيان المتعلم عندما نحبط فيه دوافعه الحيوية . وإذا أردنا لابنائنا أن يكونوا فى شبابهم ورجولتهم متوازين فلا بد من أن يشعروا فى أكثر الأحوال بأن يشتمهم مواخية . وبمعنى ذلك أن تكون عطوفين على رغبات الطفل الرئيسية ، ولا تكتفى بأن نسخره لفرض مجرد . وينبغى عند تعليم الطفل أن يبدل كل جهد ممكن كي نجعله يشعر بقيمة المعرفة التى تلقنها إياها - على الأقل عندما تكون هذه المعرفة صادقة . وإذا ماتعاون الطفل بارادته ، تضاعفت سرعته فى التعلم وتناصف التعب والمال الذى يصيبه . وكل هذه أسباب قوية لتوفير درجة كبيرة من الحرية أثناء عملية التربية .

على أن نبالغ في هذه الحرية التى نوفرها للطفل . فإذا كنا بالتحرر نجلب الطفل شرور الرق فيجب ألا ندفعه الى شرور السيادة والاستعلاء . فان مراعاة شعور الآخرين ، لا أقول فى عظام الأمور ، بل أيضاً فى صفائهم مما يحدث بين الناس كل يوم ، عنصر من عناصر الحضارة لاغنى عنه ، وبغيره لا يمكن أن تحدث الحياة الاجتماعية . وليس ما عنى مجردمظاهر الأدب ، كقولك « لو تفضلت » و « شكراً لك » فمثل هذه العجالات الشكلية موجودة حتى بين الهمج ، بل أنها لتقل مع ارتفاع مستوى الثقافة ان ما عنيه فى الواقع هو الرغبة الصادقة فى الاسهام بقدر معقول فيما يؤدى الى المنفعة العامة فى النهاية . وإذا كنا لانرضى عن وجود اغنياء كسالى لا يعملون فلا بد لنا من أن نبحث فى

ولا يمكن لاية نظرية تربوية متكاملة أن تهتم بنفسية الطفل فحسب ، بل لابد لها أن تأخذ فى الحسبان جوانب أخرى تتعلق بالصلة بين الفرد والمجتمع . فسيكولوجية الطفل - فى أى نظرية تربوية جدية - جانب ، وأهداف الحياة جانب آخر . فإذا اختلفت اثنان فى أهداف الحياة فلا يمكن أن يتفقا فى تربية الأبناء .

ومن رأى رسل أن تكون المعنية هي الهدف الذى نرعى اليه - والمدنية كما يعنىها جانبان ، أحدهما فردى والآخر اجتماعى . وهى تتمثل فى الفرد فى صفاته العقلية والخلقية . فلا بد للفرد - من الناحية العقلية من قدر معين من المعارف العامة ، والمهارة الفنية فى مهنته ، وعادة تكوين الرأى بالتساوهد والدلائل ، ولا بد له فى الناحية الخلقية من قدر معين من الحياء ، والرحمة بالآخرين ، وشئ من ضبط النفس . أضفالى ذلك صفة لاهى بالعقلية ولا بالخلقية ، بل ربما كانت فيسيولوجية ، وهى صفة الأقبال على الجساة والاستمتاع بها . ومن مطالب المدنية فى المجتمع احترام القانون ، والمعدالة بين الناس ، وأهداف لا تنظر الى الحاق الأذى بأى قطاع من قطاعات الجنس البشرى ، والتوفيق بذكاء بين الوسائل والغايات .

وإذا كانت هذه هى أهداف التربية ، فهى إذن مشكلة من مشكلات علم النفس للبحث عمه يمكن عمله لتحقيقها ، وبخاصة من حيث درجة الحرية التى يعطاها الطفل فيكون لها أكبر الأثر فى تربيته .

هناك فى الوقت الحاضر فيما يتعلق بموضوع الحرية فى التربية ثلاث مدارس رئيسية ، تختلف باختلاف الأهداف كما تختلف تبعاً للنظريات السيكولوجية المتنوعة . فهناك من يقول بأن الأطفال يجب أن يتمتعوا بالحرية الكاملة ، مهما كانوا على درجة من السوء . وهناك من ينادى بضرورة خضوعهم المطلق للسلطة مهما كانوا طبييين . ثم هناك من ينادى بحريتهم بشرط أن يكونوا طبييين . وأكثر الناس يؤيد الرأى الأخير والأطفال - كالكبار سواء بسواء - لن يكونوا جميعاً فضلاء لو كانوا جميعاً من الأحرار . وليس القول بأن الحرية كفيلة بكمال الخلق الا أثراً من آثار مبادئ روسو ، ولا تدل على صحته دراسة الحيوان والصغار . والقائون بهذا يحسبون أن التربية لا ينبغي أن يكون لهاغرض إيجابى . ويجب أن تكتفى بتهيئة البيئة الصالحة للنمو التلقائى .

ولا يوافق رسل على رأى هذه المدرسة ، فهى عنده ممتعة فى تقدير قيمة الفردية ، لا تعاباهمية المعرفة النقولة . ولكنها تعيش فى جماعاتتطلب

لا يريد أن يدخل في جدل حول هذا الموضوع ،
لأنه يؤكد أن تثقيف الفرد لابد أن يختلف عن
تدريب المواطن في كثير من الأمور .

ما الذي يكون الفرد الصالح ؟ ما كان الفرد
أشبه ما يكون بالكرة الروحية أو « الموناد » كما
عبر عنها الفيلسوف ليبنتز ، فلا بد أن يعكس
الكون في شخصه ، أعني أنه يعرفه ، فالمعرفة
أذن من الصفات الممتازة التي يتحلى بها الإنسان
ويقول رسل أن الرجل الذي يتصور في عقله
أبعاد الفضاء ، ودوران الشمس والكواكب ،
وعصور الأرض الجيولوجية ، ومختصر تاريخ
البشرية ، أقرب قطعا إلى الإنسانية ومؤدبا لهم
صفاتها .

**وليس جانب المعرفة لدى الإنسان هو وحده
أساس تفوقه على الكائنات الأخرى . فليس يكفي
أن يعكس الكون في ذهنه بمعرفته إياه ، بل ينبغي
أن يعكسه بنوع من الانفعال العاطفي ، وبفرحة
لاكتشاف الحقيقة . ومع ذلك فالإنسان الكامل
لا يكتفى بالمعرفة والشعور . بل لابد له أيضا
من أن يملك أرادة التغيير ، وأن يكون له سلطان .**

وأذن فنحن عندما ننشد الكمال في الإنسان
إنما نمحق لديه ثلاثة أمور : **المعرفة ، والشعور ،
والسلطان** . أو بتعبير الديانة المسيحية : الحكمة
والحبة ، والقوة وهي تقابل الثالوث - ومن هنا
قول بعضهم أن الإنسان تخيل الإله على صورته .

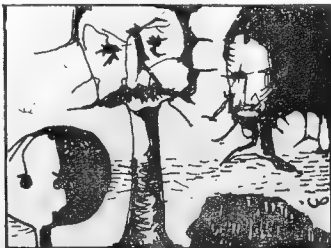
ونحن في كل هذا إنما نفكر في الإنسان
باعتباره فردا ، وننظر إليه نظرة البوذيين ،
والروافيين ، والقديسين المسيحيين ، وكل
التصوفين . إذ ليست عناصر المعرفة والشعور
في الفرد الكامل كما صورناه عناصر اجتماعية
بالضروبة . ولا يكون الفرد كما تخيلناه عضوا
فعالا في المجتمع إلا عن طريق الإرادة لا عن طريق
معرفته وشعوره ، على أن يدرك أن أرادته ليست

أذهان الصغار أن العمل واجب وإن أداه في كل
حين هو من العادات الحسنة الطيبة .

وهناك اعتبار آخر قلما يعلق عليه أية أهمية
أولئك الذين ينادون بالحرية . ذلك أن مجتمع
الصغار الذي لا يتدخل فيه الكبار يستبد فيه
القوى منهم بالضعف استبدادا أشد وحشية
من أي تسلط في محيط البالغين . ولو أنك
تركت طفلين في الثانية أو الثالثة من العمر
بلمبان معا ، وراقبتهم من بعد ، لوجدت أن
الشجار يلور بينهما ، وسرعان ما يتبين لهما
الظافر منهما ، الذي يسترق الآخر ويستعبده .
وعندما تتكون مجموعة كبيرة من الأطفال ، سرعان
ما يسود فيها واحد أو اثنان ، فيسلبان الآخرين
حرية التصرف بدرجة أكبر مما يحدث لو تدخل
الكبار لحماية الأضعف والأقل شراسة . ذلك
أن احترام مشاعر الآخرين لا يتكون تلقائيا عند
أكثر الأطفال ، وإنما هي خلة يجب تعليمها ، ولا
يمكن تعليمها إلا بممارسة السلطة . وربما كانت
هذه أقوى الحجج التي تساق ضد تنازل الكبار
عن السلطان .

ويعتقد رسل أن المربين لم يحاولوا بعد مشكلة
الجمع بين أشكال الحرية المطبوبة والحد الأدنى
اللازم من التدريب الخلقى .

ويتصل بموضوع التربية ، من حيث السلبية
والإيجابية ، أو الحرية والتسلط ، خلاف آخر
بين المربين : هل التربية أمر يتعلق ببيكولوجية
الفرد ، أو بالمجتمع . ولما كان رسل يعتقد أن
التربية يجب ألا تتكفى بإزالة العوائق التي تعرقل
النمو ، بل ينبغي أيضا أن تعد الطفل بنوع من
أنواع التدريب ، فالمشكلة تتحدد في ذهنه على
صورة تساؤل : هل تهدف التربية إلى تدريب
الأفراد أو إلى تدريب المواطنين . وقد ينطبق
صالح الفرد على صالح المواطن ، ولكن رسل



الأحيان ثائرا ، أعني أنه يرفض أن يكون «مواطن» يسائر غيره في الرضى بالأمر الواقع ، والستودرة تقتضي أن يكون صاحبها أوسع خيالا وأقدر على الابتكار من الخاصصين الخاضعين الراضين بالأمر الواقع ، ولهذا كانت التربية التي تعادى النظم السائدة أكثر مما توابها أقل - تبعاً لذلك - كبتاً لقدرات الذكاء والتعاطف . على أن يكون لذلك حدود . بحيث تكون الثورة متطورة ، لا تجمدها أفكار معينة ، ولا كانت كالمحافظة على القديم سواء بسواء .

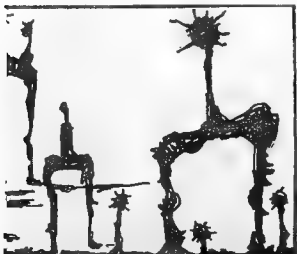
ومن الموضوعات التي تتعارض فيها ثقافة الفرد مع ثقافة المواطن ، النظرة إلى المشكلات نظرة علمية ولما كانت النظر العلمية الصحيحة تسمى إلى الكشف عن الجديد ، وإلى أحداث التغير فيما هو قائم ، فإن التربية على المواطنة لا تتعاون على خلق هذه النظرة لأنها تحث على احترام القديم والأجيال السالفة، وتفرغ من كل انقلاب ، والنبوة الحديثة دولة علمية ، تشجع على الاختراع حتى أن كان في ذلك تنكر للسلف . والنبوة الجامدة هي التي تقنن السلف حتى أن كان في ذلك خلق القدرة على الابتكار . ومن المناقضات في عصرنا أن العلم ، وهو مصدر القوة ، بل ومصدر سلطة الحكومة ، يتوقف في تقدمه على حدوث الثورة في عقول الباحثين . والباحث العلمي يعتقد في إمكان الكشف عن الحقيقة ، وليس متشائماً جامداً . ولكن ما يكشف عنه ممبته قدرته الفردية ، لا صفته الاجتماعية ، منشؤه الملاحظة والاستنتاج ، وليس مايسود المجتمع من معتقدات وتقاليد .

ونستطيع أن نقول بصورة أعم أن فكرة الحقيقة بأسرها يصعب التوفيق بينها وبين المثل العليا للمواطنة . فهناك الكثير من الآراء التي يراها العقل العلمي باطلة ، ولكنه لو باح بما يرى

الإرادة الوحيدة في هذه الدنيا ، وأن واجبه هو أن يؤلف بين الإرادات المتنازعة الموجودة في المجتمع الذي يعيش فيه . أن الفرد كيانه قائم بذاته في حين أن المواطن يرعى مصالحه مع مصالح جيرانه الحيثيين به والتربية الصحيحة تأخذ هذا الأمر في اعتبارها . غير أننا يجب أن نذكر أن المواطن لا يكون صالحاً إلا إذا كان في الأصل فرداً صالحاً . إن الصفة الأساسية من المواطن هي التعاون . والتعاون لا يكون إلا من أجل تحقيق غرض مشترك فمن الذي يحدد للناس مثل ذلك الهدف . أنه لا يستطيع ذلك إلا قلة من الناس ، وهذا النفر القليل هم القادة الزعماء الذين يخرجون مواطنيهم من واقع الفوه برغم أنه واقع كره ، إلى حياة جديدة يدعونهم إلى الأخذ بقيمتها ، والأغلب أن تجيء دعوة هؤلاء القادة مناهضة لما تريده النبولة من انتابها ، إذ الدولة يهملها أن يدعن الناس لما هو قائم مستقر ، برغم أنها إذا أرادت تمجيذاً لأبطالها السالفين ، فهي لامتجد من أشخاص تاريخها الماضي إلا أولئك الذين ثلروا على الواقع . فمن من شعوب القرب لا يصعب بالمسيح ؟ مع أنه لو ظهر اليوم بينهم من يرفض حمل السلاح استجابة لدعوة المسيح حرموه حق المواطنة ! وأذن فالوطني كمثل أعلى لائقي ، لأنها تقتل روح الابتكار ، وتشجع على الرغبة في الاستكانة للقي القائمة ، إما كان لوئها ، وهي صفة تتنافى مع صفة العظيمة التي نحفز إليها كل فرد عادي ، ولابد للإنسان أن يكون - إلى جانب كونه مواطناً - فرداً لهفرديته المتميزة بخصائصها الفردية .

ولا يعني بذلك رسل أن يشجع على العصيان ، فالعصيان والاستكانة كلاهما مفسوت ، ولكن القدرة على العصيان مطلوبة إذا اقتضت المناسبة ومن ثم فإن رسل لا يرضى عن التربية التي تولد الخضوع الأعمى ، وطبع الأطفال جميعاً على غرار واحد .

إن المفاضلة بين المواطنة والفردية أمر له أهميته في التربية ، والسياسة ، والأخلاق ، والموجة السائدة في العصر الحاضر هي الحد من الفردية والتوسع في المواطنة التي تهدف إلى تأييد النظم القائمة ، وذلك بدرجات مختلفة في الدول المختلفة ، ولعل أبرز جانب في تربية المواطن - بالقياس إلى تربية الفرد من حيث هو كذلك - هو الوطنية ، والدفاع عنها ، وإشعار مجموعة من الناس بقطن مساحية معينة من الأرض على غيرها من المجموعات البشرية ، وكذلك الإبقاء على ما يكون داخل هذا الوطن مهما تكن صورته ومن ثم كان المصطلح الجاد في أكثر



للدولة العالية الولاء للدولة واحدة من الدول القائمة اياكانت ، لأن ذلك مدعاة لنشوب الحروب ولكنه قد يتطلب من الفرد التنازل عن شيء من استقلاله الفكري . وإذا ما أمكن للعالم كودة اقتصادية وسياسية واحدة أن يكفل لنفسه الأمن والسلام ، استطاعت الثقافة الفردية أن تحيا من جديد .

وإذن فخلاصة رأي رسل في التربية ما بين الفردية والوطنية أن التربية الفردية أمر اسمي قدرا من تربية المواطن . غير أن تربية المواطن - من الناحية السياسية ، وبالنسبة لحاجات الوقت الراهن - لا بد أن تكون لها المكانة الأولى في نظر المربين .

ولكن كيف نتحاشى ما ينجم عن أثر السياسة والاقتصاد وهو ما يدعو إلى التماسك الاجتماعي - من حظر على حرية الفرد ، كيف **نوفق بين الوطنية والفردية في المستقبل القريب؟** ان الحظر الذي يترتب على تدخل السياسة في التربية ينشأ أساسا عن مصدرين : **أولهما** إيثار مصلحة مجموعة معينة من الناس على مصلحة الجنس البشري ، **ثانيهما** المبالغة في حب التجانس بين الأفراد .

فقد ألف كل نظام تربوي أن ينحاز للدولة التي ينتمى إليها التعلم ، ولديانته ، ولمصالح الأغنياء ، ولتفضيل الذكور على الإناث . ومن أجل هذا أمسكت التربية جانبا من جوانب النضال في سبيل الحصول على النفوذ ، ولديانات والطبقات ، والأمم . ولا يربى الطفل لذاته ، بل باعتباره مجندا في سبيل غرض معين . ولا تعنى الأجهزة التربوية بمصلحته الذاتية ، كما تعنى بأهداف سياسية خارجية عنه ، وإننا لنتسائل هل يمكن أن يتم تطابق ، ولو إلى حد بين صالح الدولة وصالح الطفل ؟ .

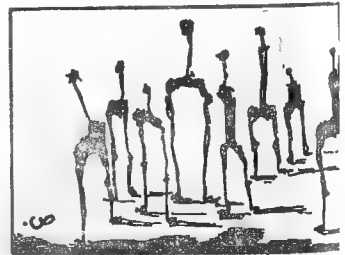
من الواضح أن أول شرط لتحقيق ذلك هو العمل على **استبعاد الحروب الشاملة** ، ولو تم هذا لصححنا كثيرا من حقائق التاريخ . وخلصنا الأخلاق من اعتبار قتل الأنفس البشرية فضيلة من الفضائل . وبناء على ذلك فإن قيام السلطة العالمية التي تستطيع أن تفضي المنازعات بين الدول إصلاح هام لا من الوجهة التربوية وحده بل من كل وجهة أخرى .

وإذا ما انتهينا من استبعاد الحروب بقي أماننا كشرط أساسي للتوفيق بين الفردية والمواطنة **أن نقض على الخرافة** . والعقيدة عند رسل هي ضرب من الخرافة إذا كان أساسها الوحيد هو التقليد أو العاطفة . وعندما يضي

وكان في ذلك خطر على الشعب - في رأى الحكومة سرج به في غياهب السجون . ومن قبيل ذلك الأفكار الثورية على اختلافها على أنه إذا كان للتربية على المواطنة الجامعة أخلاط ، فليس من شك في أن التربية التي تخطط على أساس إيجاد التماسك الاجتماعي بين الأفراد لها فوائد كثير .

فحياة المدينة تتوقف كما قلنا على التعاون وزيادة التصنيع تتطلب كذلك التعاون ولم تستطع الصين مثلا أن تحقق نهضتها الحديثة إلا بعد تركيز الحكم فيها . ولو عزونا بداية الانحلال في الولايات المتحدة إلى شيء ما فهو انعدام روح المواطنة بين كثير من السكان ، ولا يرجع ذلك إلى أن التربية في أمريكا لا تلتصق على المواطنة الصالحة ، وإنما يرجع إلى حداثة عهد الأمريكان بأصولهم في أوروبا وضعف شعورهم نسبيا بالانتماء إلى الولايات المتحدة ، ولذلك فإن التربية في أمريكا ، ورجال الأدب والثقافة فيها ، يعملون جاهدين على بث روح الجماعة في المواطنين .

ومن مزايا التماسك الاجتماعي كذلك ، الشعور بأن الجنس البشري كله وحدة واحدة متعاونة ، التضافر بين جهودها لازمة من لوازم بقاء الحضارة العلمية . ومن رأى رسل أن **بقاء الحضارة مرهون بإنشاء الدولة العالية .** والاستعاضة عن التربية الحالية بتربية تهدف إلى بث روح الولاء في النشء لهذه الدولة العالمية حتى أن كان ذلك على حساب الحد من استقلال الفرد ونمو الفردية . فالاتجاه الجديد في العالم هو زيادة الترابط بين الأفراد - والشعوب - سياسيا واقتصاديا . ولتحقيق ذلك لا بد من التوسع في فكرة المواطنة . وليس معنى الولاء



وطبقا لمقاييس الذكاء على احسن الفروض . ولكن حتى في هذه الحالة نراهم ميالين الى التحديد الصارم ، متجاهلين نوع المعيشة الفردية الذي يجعل كل فرد من افراد البشر مختلفا عن الآخر . وهنا يكمن خطر التجانس الذي يهدف اليه كثير من كبار المشتغلين بشئون التربية والتعليم .

ان الفردية برغم ضرورتها في التربية بحاجة في المجتمع الصناعي كئيف السكان الى مزيد من الرقابة والتوجيه . واذا كان ساكن المدينة المزدحمة يجب ان يلزم اليهم في مسيره ، وان يصبر الشارع عند علامات عبور المشاه حتى لا تضطرب حركة المرور هو ايضا في حاجة الى فعل هذه الرقابة فيما هو اهم في مجالات العمل الذي تتطلب التعاون والتنازل عن بعض النزوات الفردية دون القضاء الكامل على الفردية ذاتها .

ولكى تكون حياة الفرد مقبولة من وجهة نظره وجهة نظر العالم على حد سواء ، لابد ان يتوفر لها نوعان من التوافق ، توافق داخلي بين الذكاء والعاطفة والارادة ، وتوافق خارجي مع ارادة الآخرين . والتربية الراهنة مقصرة في هذا وذاك . فالتوافق الداخلي لا يتوفر بسبب التماثل الخلقية التي يتلقاها الطفل التي تتحكم فيما بعد في مجالاته العاطفية دون مجالاته الفكرية ، في حين تبقى الارادة مترددة تميل الى هذا الجانب أو ذاك حسبما تكون الحال ؛ ابهما له الغلبة الذكاء أو العاطفة . ومن الممكن نحاش هذا الصراع لو انا علمنا الصغار مبادئ يتقبلها عقل الكبار .

ان عالمنا اليوم ملئ بروح الكراهية التي مردها - عند رسل - الى دوافع الهدم الكاسنة في الاشعور نتيجة لسوء التربية في الصغر . **والا فلماذا يسود الفقر مع وفرة الانتاج ، ولماذا نعد انفسنا لقتال ؟ لماذا لا نحكم العقل ونطبق العلم ؟ ان ذلك لا يرجع الى العالم الخارجى ، ولا الى جانب المعرفة في الانسان . انما يرجع الى ميولنا ، الى عواطفنا ، الى المشاعر التي ننشئ عليها الأطفال .**

لا بد ان نرد العقل الى الانسان ، ولا يكون ذلك الا بالتربية الصحيحة . اننا لا نحسن تعليم الدين فنقضي بذلك على جانب من القدرة على التفكير الحر المستقل ، ولا نحسن التربية الجنسية فنسبب بذلك كثيرا من الاضطرابات العصبية ، واسباب البؤس والشقاء . والقرمية كما نعلمها في المدارس تتضمن الاعداد للقتال ،

الناس اهمية خاصة على مثل هذه العقائد فانهم يعضون نظما تعليمية تنطوي على تقديس حكمة السلف ، على عادة البت في الأمور على اساس غير معقولة . واصحاب السلطة يحبون دائما ان يكون رعاياهم عاطفيين اكثر منهم عاقلين ، لان ذلك يجعل من اليسر اقناع أولئك الذين يقعون فريسة لاي نظام اجتماعي لا تزفر فيه العدالة ، بنصيبهم في الحياة . ولا يمكن ان تؤدي التربية الى النظرة العاقلة الا اذا كانت النظم السياسية والاقتصادية عادلة .

والعقبة الثالثة التي تقف في سبيل التوفيق بين صالح الفرد وصالح المواطن هي هذا التقدير الشديد لايجاد التجانس بين الافراد . ويؤدي ذلك الى ان يبلغ مراكز القيادة في الأمة اشخاص اغنياء ، يسيرون دفقة السياسة ، والتعليم ، والشرطة ، والقضاء ، وغيرها ، مما لا يساعد البتة على النهوض بالبلاد . ولو اردنا ان نتجنب هذه الرغبة في ايجاد التجانس بين الأطفال ، وجب ان يقوم على تربيتهم أولئك المعلمون الذين يحبون مادتهم ويحبون تلاميذهم ، ويملكون ان الفوارق بين الافراد من طبيعة الأشياء . والا نسلم قيام التعليم لذلك النوع من المعلمين الذين يحبون التسلسل والتحكم ، ويريدون ان يصبوا جميع الأطفال في قالب واحد .

وينوه رسل بالخطر الذي يترتب على تسليم امور المؤسسات الى اداريين ، ليست لهم دراية فنية بالعمل الذي يتولون ادارته . ومن هذه المؤسسات ما يتصل بتربية الأطفال . فالرجل الاداري في المؤسسة التربوية يبالغ في غرامه بالتصنيف والاحصاء ، ويرى ذلك ضروريا لانه يشرف على تعليم الالوف من البنين والبنات . غير ان التصنيف - كما يرى رسل - قد يكون معقولا عند بائع الخضرا ، الذي يفضل الفول عن البسلى عن الكرنب ، أما تصنيف الأطفال ، والحكم على قدراتهم فامر آخر . فليس من اليسر ان تحكم على الطفل بالتخلف العقلي ، ولكن الرجس الاداري في مجال التعليم لابد ان يحسم في الموضوع وهو في هذا قد يلجأ الى مقاييس الذكاء ، على عجزها في القياس . اما المعلم الذي يتصل اتصالا مباشرا بمجموعة محدودة الحجم من الأطفال فانه يدرك صفاتهم ويميزاتهم لانه يحكم بالافراد عن كتب ، ولا يحكم عليهم عن بعد كما يفعل الاداريون الذين يعرفون الأطفال عن طريق التقارير الرسمية ، ولذلك تراهم يعملون الى التصنيف طبقا للأعمار ، أو الجنس (ذكر او انثى) ، أو القومية ، أو الدين ،

تردنا فيها . ان العصر الذي نعيش فيه مفرح محزن يدعو الى اليأس . ولكننا يجب - مع كل هذا - أن نتذرع بالأمل ، فان وسائل توفير السعادة للجنس البشرى موجودة . وليس علينا الا ان نأخذ بهذه الوسائل .

وطريقة رسل في ذلك هي التربية السليمة ، التي توازن موازنة صحيحة بين حرية الطفل وخضوعه للنظام ، بين نمو الشخصية نموا طبيعيا وتزويدها بالمبادئ التي تكفل أمن الجماعة ، التربية التي توفق بين حاجة الفرد وحاجة المجتمع أو بين الفرد ككائن مستقل والفرد كمواطن مسئول بحق الوطن عليه .

محمود محمود

والشعور الطبقي يبعث على الرضا بالظلم الاقتصادي ، والمنافسة تشجع على القسوة في النضال الاجتماعي . فكيف - بعد هذا - نعجب من أن يكون العالم الذي تكرر فيه الدول قواها لتربية الصغار على عدم العقل ، والغباء ، والاستعداد للقتال ، والظلم الاجتماعي ، عالما غير سعيد ! وكيف نحكم على الرجل بسوء الخلق والتعمد اذا هو اراد أن يستبدل بهذه العناصر في التربية الخلقية السائدة عناصر الذكاء ، وسلامة العقل ، والشفقة ، والاحساس بالمعالة؟

لقد ازداد التوتر في العالم ، وسادت فيه روح الكراهية ، وامتلا بأسباب الألم ، حتى فقدنا القدرة على الحكم المتزن الذي نحن اشد ما نكون في حاجة اليه لكي نخلص من هذه الحماية التي



بعض ما قيل عن رسل

● انني مدين بعدد لا يحصى من الساعات السعيدة لقراءة مؤلفات رسل ، وهو شيء لا أستطيع أن أقول مثيله عن أي كاتب علمي فعاصر آخر ، اذا استثنين منهم واحدا ، هو ثورستايين قبلن

ألبرت اينشتاين

● إن رسل ليساق مثلا موفقا لمن اراد البيان بان نجاح الفيلسوف قد يرجع الى وضوحه ودقته ، والى تحليلاته المضنية ، وتنكره للغة المفردة التي تشبه لغة الكاهنات

هانز رايشنباخ

● ان الازدهار الذي ظفرت به التحليلات اللغوية في علم المعاني كما هو سائد اليوم ، لشهادة كافية بخصوبة الأفكار التي خلقها رسل

ماكس بلاك

● لقد ظفر ليبنتز بعقه في أن يسلك في زهرة النبلا ، بما قد قدمه من مهادنة ومعالجة للامراء الأقوياء ولرجال الكنيسة الرؤساء ، ويدفاعة عن امتيازاتهم الإقطاعية ؛ على حين أن رسل - برغم أنه ارسقراطي بالولادة ، لم ينقطع عن دفعه عن التقليد الديمقراطي ، وما أنفك يعارض السلطة السياسية والكنسية ، مضحيا في سبيل ذلك بذلك القرب نفسه من النجاح الدنيوي ، الذي كان هو الأمل العزيز عند ليبنتز

فليب فاينر

● لم يصنع كاتب معاصر آخر ما صنعه رسل ليستثير اهتمام الناس بالفلسفة ، ولكننا مدین له بذلك ؛ ولئن كانت اضافته الى المنطق قد اخفت بعض الشيء اضافاته الى فروع الفلسفة الاخرى بسبب غزارة انتاجه في المنطق لكنه قد أغنى كل فرع من فروع الفلسفة بثروة رائعة وموجية .

جون بودن

فيلسوف الأخلاق والسياسة

دكتور محمد فتحى الشنيطى



● برغم ما للحقائق الاقتصادية من أهمية جوهرية فى تشكيل العقائد وفى توجيه السياسة بالنسبة الى عصر معين او الى أمة معينة ، فليست أظن أن فى استطاعتنا تجاهل العوامل غير الاقتصادية دون أن نعرض أنفسنا الى أخطاء قد تكون قاضية فى ميدان التطبيق

من «البشافية نظرية وتطبيقا» (١٩٢٠)

في وسعنا أن ننظر الى حياة الانسان من نوايا متعددة .
للالإنسان كائن حي شأنه شأن سائر الكائنات الحية ،
تتحركه مجموعة من الاستعدادات والفرائد والبول كما
تتحركها ، وهو يسمى كما تسمى لأشباع مطالبه البيولوجية
وأداء وظائفه الحية . ويمكن للانسان بهذا الاعتبار أن ينتج
ككائن حي نجاح سائر الكائنات ، ولكنه لو ظل يحيا على
هذه الوثيرة لما كانت هناك حضارة . لا فكر ولا لغة ،
لا أدب ولا موسيقى ولا شعر ، لا علم ولا تكنيك ، فهذه
معالم تسم الحضارة بيسمها ولولاها لما كان للحياة
طعم ولا مذاق .

والحيوانات تعيش أجيالا وراء أجيال بطريقة تكاد تكون
واحدة ، وعلى نمط يكاد يكون واحدا . ولا يكاد يختلف
كل نوع منها بين جيل وآخر . فالباحث في ملكة النحل
يفسر سلوكها ويسجل نظام حياتها على نفس النحو الذي
كان ينسب في ذلك منذ أقدم المصور . ذكروا لأن التفسير
هنا منسب على سلوكه بيولوجي غريزي يفترق لا مراه الى
الوعي .

والحيوان لاكتشف بيئة طبيعية جغرافية وكيف سلوكه
بمقتضاها . لا لانه يفهم هذه البيئة فيحاول التحكم فيها
بل لأنه يرفض لضرورتها ويستسلم لقتضياتها .
والإنسان وحده هو الذي يعيش بالمحاكاة والفكر ، ويتكلم
له الوعي . وهو وحده الذي يصطنع الطريقة التي يش بها
انتقال المعاهيم والافتك بين الأفراد داخل الجماعة
وبين الجماعة وسائر الجماعات الأخرى ، أعني بها اللغة .
والإنسان وحده لا يقف عند حد كونه كائنا حيا بل سرعان
ما يتخطى هذا الحد في جراءة وشجاعة وأقدام وإبداع
وبفضل خيال خصب وقريحة نقادة ، فهو من لم الكائن
الحضارى دون منازع .

وبفضل وعي الانسان وإبتكاراته نشأ العلم وتعددت
فرومه واتسمت مجالاته . ذلك لأن الانسان لم يقف أمام
الطبيعة ذليلا خائفا مغلوبا على أمره بل واجهها متزعا
بماكانياته واقفا من قدراته ، ففهرها وسخرها لأشباع



حاجياته وتغاض مطالبه بفضل التفافل في أسرارها واكتناه
قوانينها ، لاستغل فرائدها في الزرعة والصناعة وفي غيرها
من متطلبات العمران والحضارة ، ومن هنا حق القول بأن
الحضارة هي ما يضيفه الانسان الى الطبيعة ، مجددا
ومبتكرا في مختلف مجالات الحياة مادية ومعنوية
على حد سواء .

فاذا ما نظرنا بعد هذا الى السلوك الانساني فاننا
لا نجد صعوبة ما في تحديد خصائص هذا السلوك المميزة
له من السلوك الحيواني . فكلن كان هذا الأخير يتحدد
بمجموعة الفرائد والاستعدادات الطبيعية الملازمة لبيئة
الكائنات الحية ، ومن اليسور بالتالي تفسيره بالرجوع
اليها ، فان السلوك الانساني المبدع للحضارة سلوك معقد
غاية التعقيد تلتقي عنده مجموعة متشابهة من العوامل
والحوافز والدوافع والأحاسيس والانفعالات والوظائف
والأمانى والآمال والأحلام والذكريات والخيالات .

والإنسان كما شبهه يحيى فلاسفة اليونان عالم أصغر
يحتويه عالم أكبر ، بيد أنه يفوق هذا الأخير عمقا وأبعادا
وتعقيدا . فالطبيعة المادية على ضخامة حجمها وعظمة
جرمها يستطيع العالم الأصغر وهو الانسان أن يتحكم فيها
باستكشاف قوانينها واستغلال ترواتها فيجعلها بذلك طوع
وبنانه في مختلف مجالات حياته ، زراعة وصناعة وثقافة
ورفها ، ويمكن بذلك أن يبلغمدارك السعادة والرفاهية .

ورغم أن الانسان قد استطاع أن يصل - وبخاصة في
أعقاب الحرب العالمية الثانية - الى مستوى من المعرفة
العلمية والتطبيقات التكنولوجية يعتبر مستوى فذا ، لم
يكف منه باستطلاع شئون الأرض ودراسة أنظمة السماء ،
بل أخذ يصول ويجول أيضا في عالم الفضاء . ورغم هذا كله
ما يبرح الانسان يواجه من المشكلات أصعاف ما واجهها منها
حين كان يقف أمام الطبيعة ضميغا خائرا فزعا . وهذا
ما يطلق عليه كثير من أعلام الفكر المعاصر « محنة الضمير
الانسانى » ، وهي محنة يمكن أن تمثلها في أنشغال
الشخصية الانسانية الى شطرين متنازيدين متنافرين وكان
ينبغي أن يتجاوزا ويتناهما أعني بهما العلم والسلوك .
فالمنطق يقتضى أن يرتقى السلوك الانساني بارتقاء المستوى
العلمي ، بيد أن واقع الحياة في عصرنا هذا ملء الدرة ،
واقع يدعو الى أشد الأسف والأسى ، وكان ما حققه الانسان
من شأو عال في مضمار العلوم قد أبى إلا أن ينكسر على
علاقاته ضراوة وشراسة ، أثارية ومصبا .

هذه هي الصدمة الكبرى التي يصدم بها كل مفكر حر
مخلص حين يتأمل في حياة مجتمعات عصر العلم النزوى
المجز : حروب ضارية ومواقف من العصبية الضميرية
شرسة عالية . هذا التناقض في صميم الطبيعة الانسانية
لو دل على شيء فانما يدل على ضرورة بسط وجهة نظر
فيلسوفنا المعاصر رسول العلم والسلام « برتراندر رسل »
في الأخلاق والسياسة وهما في رأيه وفي رأى كل مفكر

يُتهم جميعا حول هذا الموقف الذي يراجهونه ، وهو حديث ينطلق دون ما قيد أو شرط .
من هذا يتضح لنا ان الانسان من حيث طبيعته يتلرجح بين جانبين جانيه الخاص والجانب الاجتماعي .

بين الفردية والجماعية

وناسيا على ما تقدم يمكننا القول بان الانسان لا لم يكن اجتماعيا على التمام كان لا بد له من اخلاق ترسم له اهداف حياته ويبلو له الحكمة من ترسيخ اللاتنة بينه وبين الآخرين على دعامة القرية ؛ وكان لا غنى له من قواعد واصل تخطط له السبل الكريمة لممارسة النشاط الانساني . اما النمل والنحل فليس بأفرادها حاجة الى مثل ذلك حين تسلك في حياتها المسلك الذي قدرته لها غرائها ، فهي تؤدي مما نشاطا جميعا طبقا لما تقضى به



ش . داروين

هذه الفرائز وليس لكل منها عالمها الخاص كما هو الشأن عند الانسان . وحتى اذا افرغنا دموع الانسان واستسلمه لنظام الحياة في الجماعة استسلام النمل والنحل فانه لا يمكن ان يشمر بالرفى من حاله ، بل سرعان ما يدركه الملل ويلحق به الهلع ، ذلك ان جانبيا اساسيا في طبيعته قد انتهك واحذر . هذا الجانب الخاص يشتمل في كينونته كفرد ، فهو من ثم لا يقل وزنا ولا هو ادنى شأنًا من جانبيه الاجتماعي . اننا لو نظرنا الى الفنان ، الى الموسيقى او الشاعر ، بل الى المستكشف العالم الجتكر ، فراينا كلا من هؤلاء منعزلا في صميمه محتويا لذاتيته ، بيد ان لغزات نشاطهم جميعا تعود بالنفع على الجموع وتلا حياة الجماعة بالمضمون وتجلها جياشة بالحركة والتجدد .

ينبغي لنا ان نسلم بان لمة عنصرين متميزين في الكائن الانساني ، عنصر الفردية وعنصر الجماعية . فالاخلاق التي لا تلبأ بأحد هذين العنصرين او الاخر ستاتي اخلاقا بتراه لا غنى ولا ترفى . الا ان حاجة الانسان الى الاخلاق لا تنساق فقط من اختباره الى نزعة تامة الى التجمع او من فشله في ان يعيش وحيدا في رؤيته الخاصة ، بل تنشأ أيضا من اختلاف جلوى بين الانسان من ناحية وبين سائر انواع الحيوان من ناحية اخرى . فنشاط

مخلص لا ينتصلان وهو أيضا واجب علينا في هذه الآونة التي تازمت فيها محنة الضمير العالي وبلغت ذروتها ، والتي نواجه فيها في شجاعة وإيمان وصبر شراوة القوى الاستعمارية الباغية .

الانسان بين الشحنة الانفعالية والوعي الاخلاقي

يرى « ولسل » تطبيقا لمنهج الملمى في دراسة الاخلاق والسياسة ضرورة الاحاطة بما حصى ان يكون من ارتباطات بين احساسات الانسان وانفعالاته وعواطفه ورفيائه ، احواله ونزواته ، وبين ما ينبغي ان يكون عليه سلوكه الاخلاقي من نضج واتساق وضبط . فليس من المستطاع تخيل الانسان وقد خلا من الرغبة والانفعال والنزوة ، فلو قلنا لغات علينا دقة تقدير السلوك الانساني الاخلاقي تقديرا علميا سليما .

ان في الانسان صراعا لا معيى عنه بين ما هو ادنى وما هو اسمى . ومع كون حياة الانفعال حياة خطيرة على الانسان فردا وجماعة ، فليس في وسعنا مع ذلك ان ننكر ما للشحنة الانفعالية في الانسان من قيمة عظيمة ، اذ لو وجهت التوجيه الصحيح لانفتت به الى ان يتف مواقف اخلاقية بطولية متقطعة النظر . ان الانسان يقف بين طرفين طرف الانفعال والاندفاع وطرف الحكمة والتفسيات ، وليس من شك في ان سعاده مرهونة بتحقيق التوازن في شخصية بين هذين الطرفين .

والانسان في دوافعه وميوله وغرائزه واستعداداته الطبيعية اشد تمقيدا من غيره من انواع الحيوان . ومن هذا التقييد تنجم التشكلات ومنه تتولد السمويات . فالانسان ليس بطبيعته كائنا مالا للتجمع شأنه شأن جماعات النمل والنحل . وهو كذلك ليس مؤثرا اثيرا مطلقا للوحدة والعزلة شأنه شأن الاسود والتمور . الانسان حيوان فريد في بابيه وحيد في نوعه ومن ثم فهو حيوان يلتقى عنده في آن واحد الميل الى التجمع وايتار العزلة والتفرد .

وينجلي الجانب الاجتماعي في الانسان اذا ادخلنا في الاعتبار ان اشد انواع العقوبة قوة وابعدا تنكيلا بالقلب هي الحبس الانفرادي . اما جانب العزلة فتنبهته وانفسا في حرص الانسان على الاحتفاظ بطبوسياته وفي تحفظه عند التحدث الى الغرباء . ومن الملاحظ ان الناس الذين يعيشون في منطقة آهلة كمدنية « لندن » يتبعون نمطا من السلوك يقيم من الإفراط في الاحتكاك البشري . فالتناس الذين يجلسون جنبا الى جنب في سيارة الاوتوبيس او في عربة الترو لا يتبادلون في العادة حديثا ما . ولكن هب ان طرأ طرا ، فكاره جوية مباغتة او مواجهة السيارة او القطار فجأة لفسياك كثيف والتوقف المسير على حين غرة ؛ فماذا حصى ان يحدث نتيجة لهذا ؟ ترى الناس يحسون على غير توقع وكان كلا منهم قد اصبح صديقا جميعا لآخر ، ويدور الحديث

المجتمع الأرضي تتمدد مطالبه وتزايد وعلاؤه ، ومن ثم فالجهاز الاجتماعي الذي ينهض بهذه الوظائف ويشبع هذه المطالب لإبداءه ، وان يتناسب معها في درجة التقيد . فإذا بحثنا بمسند هذا من الوازين التي تولد بها أفعال البشر في المجتمع لرأينا أننا ينبغي أن نسلط الضوء على النشاط الواسع المستهدف لأهداف المرتبط بالفرض في فهذا هو بحق النشاط الأخلاقي . فإذنا لو اقتصرنا في تعديد الأعمال المتصلة بالنسبة الأخلاقية على جانب النشاط التتقالي عند أبناء المجتمع وهو نشاط يضي في معظمه على ويرة واحدة لا نظرننا بالقيم الأخلاقية على الحقيقة . فللاحظ أن أفراد الجماعة يمارسون الحياة من زاويتي : زاوية الحياة الجارية التي يسلم فيها كل يوم مقاليدته إلى اليوم التالي ، وهذا ما نمنيه بالنشاط الذي يضي على ويرة واحدة وهو على أية حال ضروري لآدم لحياة الجماعة في مآكلها وملبسها وماوها . والزاوية الأخرى ما يمكن أن تدعوه بالنشاط الواسع أي المبتني من وعي صديق عند كل فرد من أفراد الجماعة بما ينبغي أن يكون عليه سلوكهم من مستوى يحقق الخير والأزدهار للمجموع ولو أدى تحقيق هذا الخير في بعض الأحيان إلى أهداف بعض رغبات الفرد وأغفال مجموعة من لذاته . هذه هي الزاوية الأخلاقية في حياة الإنسان ويمكن أن نلعب عليها مثلا الباحث الذي يجري أبحاثه لاستكشاف سر مرض فصال كالسرطان في فينق من الوقت ويبلل من الجهد فوق طاقة احتماله مستطاعا حق الطبيب في الراحة والاستجمام ، ول ويمررنا حياته للخطر أحيانا . ذلك نشاط يبلل في خدمة الجماعة مع التكاليف الذات .

وبحسب « وصل » على أن يوجه الأنظار إلى حقيقة أساسية لا ينبغي الإغضاء عنها ، وهي أن الأخلاق في ليها تبدأ فردية ثم تتطور فتصبح اجتماعية . فتمنع الفرد في الأخلاق منمر أساسا لا تجعل الاستهانة به . ذلك لأن الناس حين يؤدون الواجب نحو الجماعة مضطحين في سبيل أدائهم براحتهم وتمتعهم ومصلحتهم المباشرة لابد أن يكون كل منهم مقتنعا وهو يؤدي واجبه بصواب سلوكه وسلامة الأفراس التي يسمى اليها . وكلما نما هذا الاقتناع عند الفرد تكاملت الحياة الأخلاقية في الجماعة .

الرغبات المكننة معا والرغبات المتصارعة

وفي تقدير « وصل » أن كل باحث في الأخلاق يتجامل المطالب الأساسية الطبيعية البشرية يكاد يمجز من بلورة القيم الأخلاقية التي من شأن الحفاظ عليها تحقيق الرقي والتطور والتكامل في حياة الجماعة . ومن هنا حرص فيلسوفنا على دراسة الطبيعة البشرية دراسة علمية ، من حيث تحقق هذه الطبيعة في حياة الجماعة . وبمينه هذا على أن يحكم حكما منصفا بما في مقدور الجماعة أن تنهض به وبما يستحيل عليها أسفاته . ويرتبط بهذا لا محالة البوالت الهامة التي تحكم سلوك الأفراد والجماعات ،

الإنسان من حيث هو كذلك لا ينجم كله من دوافع مباشرة ، وإنما هذا النشاط يستلزم ضبط والتوجيه بتحديد الأهداف وبلورة الفايات . وقد يكون لبعض الأنواع الرائية من الحيوان شيء من الهدف ، فالكلب مثلا قد يستسلم لصاحبه وهو ينتزع له شوكه من فمعه رغم ما في هذا من إلام شديد له . ومجموعة القردة التي أجري عليها العلامة « كهلر » تجاربه تنهض بأبناء متعددة فيما قبله من محاولات للوصول إلى أصابع الموز . ومع ذلك ورغم المدي من التجارب التي أجراها الباحثون في هذا المضمار فإن « وصل » لا يستطيع القول استنادا إلى ما توصلوا إليه من نتائج أن مثل هذا السلوك سلوك واع مماثل للسلوك الإنساني . ذلك أن سلوكها ناجم أصلا وبالأدات من دوافع مباشرة . ولا يصح هذا بالنسبة للإنسان وبخاصة الإنسان الذي ارتفع مقامه في السلم الحضاري في فمذ اللحظة التي ينهض فيها من فرائشه في الصباح الباكر رغم الرغبة الملحة في البقاء فيه إلى اللحظة التي يظلو فيها إلى نفسه وحيدا في جنح الليل بعد يوم حافل بالعمل ، لا يستنه الإنسان فيما ينهض به من نشاط إلى الدوافع المباشرة ، وإنما هناك دوما غايات تتضح وأهداف تتحدد من تفكير وروية وحس أدراك وانتفاع بخبرات ، ومن تصور وتذكر وتخييل أن كون الإنسان يعمل مستهدفا أهدافا محددة ساميا إلى غايات قد يعقها وقد لا يتاح له تحقيقها ، أن كون الإنسان يسلك على هذا النحو يضع عليه أهابا أخلاقيا من حيث أنه يميز بين ما هو صواب وما هو خطأ بين ما هو حق وما هو باطل ، بين ما هو خير وما هو شر ، بين ما هو نافع وما هو ضار . فالإنسان في علاقته مع الغير يتبع مجموعة من المعايير والقيم تصبغ سلوكه بالصيغة الأخلاقية . ومن هنا تكلمنا زاد الإنسان ارتقاء في السلم الحضاري زادت حياته تنقيدا وتكاثرت أهدافه ولعددت أغراضه وترامت آماله . ومن هنا كانت النظرة الفاحصة



كانت

يبحث عن أصول الأخلاق في المجتمع التحضر المتد أشد صمودية منها في المجتمع البدائي .

وليس من شك في أن هذا التعميد يرجع إلى أن

ما الذي ينبغي «رسل» من سرد هذه الأمثلة ؟ إن لهذه الأمثلة البسيطة دلالات عميقة . فليس لمة شك في أن مجتمعا تكون فيه رغبات وأهداف الأفراد والجماعات المختلفة ممكنة التحقق مما يفرض أسعد حالا من مجتمع تكون فيه الرغبات متنافرة . وينجم عما تقدم أنه من صميم تكامل البناء الاجتماعي على أساس الوعى السليم تشجيع الرغبات والأهداف الممكنة مما وتبسيط الرغبات والأهداف المتصارعة ، وذلك بالأعداد التربوي المخطط وبالمنشئة الاجتماعية التي تدخل في اعتبارها التوازن بين الإمكانيات المتاحة وبين الإممال والمطامح .

الخبر والشر

ومن الواضح أنه ما لم تكن لدينا رغبات لما فكرنا البتة في التضامس بين الخير والشر . فحين نحس الألم ونروم التخلص منه ، ونحس اللذة ونأمل أن نستطيع أطول فترة ممكنة . ونحن نعتنا ونشير في نفوسنا الصديق القود التي تفرض على حريتنا ، ونسر حين تكون تحركاتنا طليقة وليس عليها رقيب . وحين نتفقد الغذاء والكساء والحب نرغب فيها بقدر أكبر من الشدة . ولو كنا لا نبالي بما يحدث لنا لم اعتقدنا في ثنائية الخير والشر ، الصواب والخطأ . ونخلص من هذا بأن تعريف الخير يلزم - في رأي «رسل» - أن يرتبط بالرفية . ويرتب على هذا إمكان تعريف «الخير» بأنه «اشباع الرغبة» .

وينطوي هذا التعريف الذي يقترحه فيلسوفنا على أن اشباع رغبة شخص خير كاشباع رغبة شخص آخر بشرط أن تكون الرغبتان على مستوى واحد من الشدة . ذلك لأنه من الناحية العملية يسمى كل شخص الى اشباع رغبته الخاصة وهي عادة ما تختلف من رغبات الآخرين وكثيرا ما تتعارض معها . وحين نقول أن كل شخص يسمى الى اشباع رغبته الخاصة فحين هنا نعبر عن قضية مسلم بها : جميع أفعالنا - اللهم إلا تلك التي تصدر عن تفكير خالص - مستلزمة بالضرورة من رغبانا . فنعظم الناس يرومون السعادة لأنهم ، وكثيرون يبخون السعادة لأسدقائهم ، والبعض يسبو لسعادة جميع البشر . والتأمين على الحياة يظهر الى أى مدى تغطي رغبات الناس الماديين الى أبعد من دائرة حياتهم . ولكن وإن تكن رغباني غير انانية فانها يلزم أن تكون رغباني لكي تؤثر في أفعالنا .

فإذا عرفنا الخير بأنه اشباع الرغبة ففى وسعى أن أعرف «خير» بأنه اشباع رغباني . . ويرتب على هذا منطقيا أنني في الفعل أسمى الى خيرى . فخيرى جزء من الخير العام ولكنه ليس بالضرورة أعظم جزء يمكن أن يحققه شخص في حالته .

وقد يقال أنسا ينبغي أن نسمى الى الخير العام لا الى خيرا الخاص فقط . «رسل» لا ينكر هذا ، ولكنه يرى أنه يقتضى قدرا كبيرا من التوضيح قبل أن يكتب معنى محددا . فكلمة «ينبغي» يمكن أن تحل محلها كلمة «صواب» ويمكن بالتالى النظر في القضية

وأشدها لزوما وأهمية تلك التي تمزج البناء المصوى للجماعة ، كالغذاء والكساء والمأوى والجنس ، فهذه جميعها ضرورات أساسية لاستمرار الحياة البشرية . وسرعان ما تنتبى في حياة الجماعة بواعث جديدة بالقوة من أهمها التملك والتنافس والسمي الى السلطة والتفاخر . ويمكننا أن نرجع بالنشاط السياسي في الجماعة الى هذه البواعث الأربع الأخيرة جنباً الى جنب مع البواعث الأخرى اللازمة لحفظ البقاء .

إننا لو نظرنا الى كل كائن بشرى لرأينا أنه لا يعدو كونه نجاحا لعاملين :

- ١ - ما وهبه بالوراثة .
- ٢ - وما اكتسبه من البيئة .

والبيئة كما نعلم تشمل أيضا ما يلقته من تعليم وما يتلقاه من تربية . وفتحتم المناشآت بين الباحثين حصول الملاقة بين هذين العاملين . فالفكرن قبل «داروين» ينسبون كل شيء تقريبا في تكوين الإنسان الى التربية ، ولكن بمعد «داروين» أنصب الاعتماد بدرجة أكبر على العوامل الوراثية وهي المقابلة للعوامل البيئية . وليس من شك - في رأي «رسل» - أنه مهما تعددت جوانب الجدول الدائر حول الوراثة والبيئة فاننا يمكننا أن نقرر بغاية البساطة أن لكل من هذين العاملين دوره الذي يؤديه ، على أن ندخل في اعتبارنا أن الدوافع والرغبات التي تحدد سلوك الراشد تعتمد الى حد كبير على الأسلوب الذي اتبع في تربيته ، من ناحية وطبيعة الفرس التي تهبت له في حياته من ناحية أخرى . وليس بخاف أن أسلوب التربية والفرس التي تتاح للفرد منشؤها الطبيعي البيئية الاجتماعية .

علينا إذن أن نروى النظر في مقومات البيئة الاجتماعية والفرس التي تهبت للفرد في كنفها . وهنا لا نملك إلا أن نقرر حقيقة علمية معروفة وهي أن الدوافع حين توجد في كائنين بشريين أو في جماعتين من الجماعات البشرية تنطوى في جوهرها على ضرورة الاحتكاك العدائي ، من حيث أن اشباع الدوافع هنا يتنافر مع اشباعها هناك . ويتمثل هذا في نوع معين من الدوافع أو الرغبات وهي الدوافع أو الرغبات الصغرى . بينما هناك دوافع ورغبات أخرى لا يتتالي اشباعها في فرد أو جماعة مع اشباعها في فرد أو جماعة أخرى . ولنغرب لذلك مثلا من الحياة الجارية : فليس ينفق أن تنفق الليل بطوله في سيرة مرح وتحتفظ في الصباح التالي بإمكانك وقدراتك في أملى درجة لها . هاتان رغبتان مصطمرتان لا يأتى اشباع أحدهما إلا على حساب الأخرى . بينما النوع الآخر من الرغبات وهي ممكنة التحقق في فردين أو أكثر دون ما تعارض ، وهي ما يطلق عليها «ليبيتى» الرغبات المكتبة معا . فإذا وغب شخصان معا في أن يصبعا من الأفياء أحدهما باستثمار زراعة القطن والآخر بصناعة اللابس القطنية فليس ثمة مانع من نجاحهما معا .

الآية : « السلوك الصواب هو السلوك الذي يحقق الخير العام » . و « رسل » مستعمل لتقبل هذا كتمريف ، ولكن اذا كان لابد له من أهمية عملية فيجب ان نضيف اليه طرائق تهديني الى ما هو صواب . فإني لن اعمل الفعل الصواب في أية ملاسبات مصادفة ما لم أربط في فعله ، ومن لم فاشكك دائما هي مشكلة تأني وبغباتي . ويمكن ان يتم هذا بطرائق عديدة : فالقانون الجنائي يسبب تنافسا جزئيا بين مصلحتي والمصلحة العامة . فقد أربط في الأجراء والنساء وأخشي اللوم والتعريب ، وقد يقضي بي هذا الى ان أقبل بحيث يطربني الناس . وقد اكتسب الطبيعة السخاء بتبشئة حكيمة او وراثة سميدة ، وتجعلني هذه الطبيعة أربط تلقائيا في خير الآخرين ، او قد أشر - مثلاً - بذهب « كاذب » - يدافع نحو الاستقامة والصحة والسلامة في ذاتها . كل هذه طرائق تحدي بي الى ان أقبل ما هو صواب ، ولكنها كلها تعمل بغفل التأثير على رغباتي .

ولو افق الجنس البشري على ما هو صواب لأخذنا الصواب المفهوم الأساسي في الاخلاق ولعرفنا « الخير » بأنه ما ينتج بسلوك صواب . بيد ان هناك اختلافا شاسعا بين الجماعات المختلفة في اعتبارها ما هو صواب وما هو خطأ ، ما هو حق وما هو باطل .

ومهما يكن من أمر فالقول بأن من الصواب اتباع الخير العام يعني ان الأعمال التي تدعو الى الخير العام وتحفز اليه هي التي ترضى عنها الجماعة وتثنى عليها ، او على الأقل ان الخير العام يتحقق اذا كانت الجماعة راضية عنه . وهي تقضي بأن من مصلحة كل شخص ان يفعل كل شخص آخر بنفس الطريقة ، وهي تعني أيضا ان لمة خيرا اكبر واشباعا اعظم للرغبة في جماعة اذا كان الضغط الاجتماعي سواء من ثانيا القانون او من خلال الأجراء واللوم يطبق بحيث يصل الى الفعل الصواب .

ومن الواضح انه يمكن الوصول الى اشباع كلي للرغبة حيث تكون الرغبات ممكنة معا من حيث تكون متصارعة ومتنافرة . ومن لم يفتكسب تعريفنا للخير فالرغبات الممكنة معا الفصل كرسائل . ويتربط على هذا ان لقلب مألوف على الكره ، والتحصن مفضل على التنافس ، والسلم مرغوب عن الحرب وهكذا . ويقودنا هذا الى اخلاق تتميز فيها الرغبات ورغبات صائبة او باطلة ورغبات خير او رذائل شر . فالرغبات الصائبة هي الرغبات القادرة على ان تتحقق معا مع أكبر قدر ممكن من الرغبات الأخرى ، والرغبات الباطلة هي التي يمكن اشباعها وحدها على حساب الرغبات الأخرى .

الآثار الأخلاقية

نحن نصف فعلا بأنه صائب صوابا ذاتيا اذا كان صاحبه راضيا عنه وباطل بطلانا ذاتيا اذا كان صاحبه

غير راض عنه . ولكن حين نقول : « ينبغي لشخص ان يفعل ما هو بالنسبة اليه صواب صوابا ذاتيا » نجد انفسنا واقمين في تناقضات لا نطيقها . فحين نقول لا محالة الى البحث عن مفهوم « الصواب الموضوعي » الذي يصلح لكل الناس ، ويمكننا من الوصول الى قواعد اخلاقية كلية . قد نقول ان لمة مفهوما كهذا ، وانه لا سبيل الى تعريفه ، وان لدينا « ملكة الحدس الأخلاقي » يمكننا من القول بأن فعلا من هذا النوع او ذاك « صائبة صوابا موضوعيا » ؛ بينما فعلا من انواع مقابلة « باطلة بطلانا موضوعيا » ، اذا قلنا هذا فلن يدحضنا أحد . ولكننا لا نستطيع ان نبرهن اننا على صواب اذا كنا نناقش شخصا ينكر « الحدس الأخلاقي » او لديه مفهوس مختلفة من حدوسنا . وحين نفحص اسباب ما يطلق عليه « حدوس اخلاقية » نجدها توجد بصفة أساسية في مواقف النساء واللوم التي تشرع بها في بيئتنا الاجتماعية ، ولكنها توجد بصفة جزئية أيضا في مواقفنا نحن ، في الحب والكره في التسلط والرفض وهكذا . والاختلافات بصدد القواعد الأخلاقية تنبع من ناحية من الاختلافات حول الوقائع ؛ كإمكانية السر في جماعة وعدم إمكانية في جماعة أخرى ، وتنبع من ناحية أخرى من الاختلافات الماطفية بين الأفراد والجماعات المختلفة . يبدو على ذلك انه ليس لمة داع لفراض شيء من قبيل « الحدس الأخلاقي » .

فحين أقول ان فعلا ما ، صائب موضوعيا فلا أعدو كوني معبرا عن عاطفة وان بما من ناحية التركيب اللغوي انني أقدم حقيقة ثابتة .

ونأسيس على ما تقدم يرى « وسل » ان ليس لمة شيء موضوعي على الحقيقة في المفهوم المفترض « للصواب الموضوعي » اللهم الا بقدر ما تتلقى رغبات أناس مختلفين حول موضوع واحد . وحين أقول ان الفصل للصائب هو الفصل الذي يستهدف اعظم اشباع ممكن لرغبات الكائنات المدركة ، فإني أقدم تعريفا لفظيا خالصا للصواب ، ولكنني - بالطبع - أطوي في تعريف شيئا أكثر من ذلك : (١) فإنا أحس بمطابقة الرضى نحو مثل هذه الأفعال . (٢) لدى عاطفة النزاعة أو السخاء او الائتناع معا ، يميلاني غير مريد أن أذن خير شخص بقدر أكبر من ورائي لخير مساو عند شخص آخر (٣) ان نظري يمكن ان يتخذها الناس جميعهم ، ولن يكون الأمر كذلك لو أعلمت ان خبري الخاص هو الخير الاسمي . (٤) انني أربط في ان يتخذ الناس كلامهم وجهة نظري هذه .

ان الحجة الأخلاقية تختلف عن الحجة الطبيعية في انها تتجه صوب العواطف وان تكن متضمنة بقلنا العنصرية الإخبارية . وليس لنا مع ذلك ان نفترض استحالة الحجة الأخلاقية فليس أسير من ان نؤثر في المواقف بالحجة الأخلاقية تأثيرا فيها بالاعتناع العقلي . بيد ان الصعوبة ما هنا تتمثل في أننا في الحجة العقلية أماننا معيار

والهوان ؟ كما كان التنافس بين الجماعات مسسلا للحروب .

وليس في الوسع القول بأن العالم بأسره قد بدل من نظره للأمور . فحين كان الناس ثلة والتنظيم الاجتماعي لن يتولد بعد ، كان الجوع وكان خطر الحيوانات المفترسة . وحين دخل التبرع في حياة الناس كانت السعادة ممكنة عندما يخفى الجوع وينتفى الخطر . ولا أصبح المجتمع أكثر تنظيما فحدث ميزات السعادة بالنسبة للقالية اندر فائدر . ولنا نذهب هنا الى حد القول بأن قدو الشقاء الذي عانيناه في الماضي يماثل للشقاء الذي نعانينه منذ أكثر من ربع قرن من الزمان ، حيث خطر الحرب جاثم على الانفس مسلط على الرقاب ، وهي حرب تندر بافناء يكاد يكون محققا .



و « رسل » يرى ان دراسة التاريخ منذ عهد بناء الإمبراطرات الى أيامنا هذه ليس فيها ما يشجع . ففي أزمة مختلفة كان هنالك أناس رأوا ما هو غير ولكنهم لم ينجحوا في تغيير نمط السلوك الإنساني . فالتانس أميل الى الانفصالات الأنف والأخرى . ومن لم كان تطبيق الأخلاق على السياسة أمرا شاعلا . وقد يبلغ من المشقة حسدا يحمله في بعض الفترات في ذي جدوى . ولكننا وصلنا في التاريخ الإنساني منذ لحظة أصبح فيها استمرار الوجود الإنساني نفسه مرهونا بالذى الذى يمكن تنج هذه الكائنات البشرية الاعتبارات الأخلاقية . فإذا استمر الناس على الانصياع للانفعالات المدمرة فإن مهاراتهم التى تتزايد بتقدم العلم ستقلب وبلا عليهم تفضي بهم لا محالة الى الكارثة الكبرى . فهل للمرء أن يأمل والتانس اليوم على حافة هاوية الدمار في وقفة يلتفتون عندما انقاس فيستدركون قبل فوات الأوان ؟ ان من يستثمرون السعادة لما انتهت اليه الإنسانية اليوم من شقاء وآلم وقلق فلة قليلة شاعة . وربما كان بين هذه القلة القليلة من يملكون مقادير السلطة ، بيد أن مرجع طغيانهم واشتداد وطأة سلطانهم ان الناس في عمام .

ان اعتزاز الانسان بذكائه وتشبثه بمجموعة من المواقف كاسر لا يحتمل تمديلا ولا تبديلا قد جر العالم

لحقيقة لا شخصية لروميا ، بينما في الأخلاق يبدو أنه ليس لمة معيار من هذا القبيل .

الخلاصة ان الأخلاق في رأى « رسل » تجعل الإنسان اقرب الى روح التجمع مما هياله عليه الطبيعة . بيد أن « رسل » حريص على توجيهه الانقياد في أهمية الدور الذى ينهض به الفرد في هذا المضمار . فكثير من الأعمال التى جلبت أعظم الخير للإنسانية تمزى لتجويد الفردى . فللفرد قيمته الباطنة الخاصة به ، وأفضل الأفراد يسهون بأعظم الجهود في الخير العام . ولذلك فمن أجل تحقيق الخير العام يجب أن تتاح للأفراد من الحريات مالا يؤذى الآخرين .

ارتباط الأخلاق بالسياسة

قد يبدو لمن يجهرل تاريخ البشرية أن الطريق الى التظام المالى مهمل للغاية . ولكن من الضروري أن تكون الرغبات المحركة لسلوك الأفراد والجماعات رغبات ممكنة التحقق ممسا لا أن تكون متصارعة بحيث يفضى اشباع بعضها الى احباط الأخرى . وان يكون من المسير الوصول الى هذا مع استثناءات نادرة . فرغبات الناس ليست حقيقة مادية جامدة لا تقبل تمديلا ولا تبديلا . فليس هنالك شك في أن هذه الرغبات تؤثر فيها التربية والفرص المختلفة . ولكننا بالمهارات التى نملكها في أيامنا وبانتشار المعارف التى توصل اليها علماء الاقتصاد والاجتماع نجد أن في الوسع عصر أشد الانفصالات تدميرا وتضييق الخناق عليها . وإذا تم هذا فإن العالم بأسره يمكنه قبل وقت طويل أن يحقق قسديا من التظام والسيادة لم يعرف طريقا اليه منذ قيام المجتمع النظم .

ولكن في عالم الواقع الراهن نجد الأمور جد مختلفة عن هذا . فان منابع القمل كما نلتصمها في التاريخ وكما نعرضها في أيامنا تبلغ من السمة والتعدد حدا يقضى على كل محاولة لحصرها بالفضل . هنالك حب السلطة والتنافس والكراهية وللة مشاهدة الآخرين يتألون ويتملبون . هذه عواطف تبلغ من القوة حدا لم تتحكم معه فقط في سلوك المجتمعات بل وقد سببت كذلك كراهية أولئك الذين يتاصبونوا العداء . فحين دعا السيد المسيح الناس الى أن يحب كل منهم الآخر ، اتدفقوا غاضبين ساخطين وهتفت الجهمرة « اصلوه اصلوه » . وعند ذلك الحين والمسيحيون يتبعون الجهمرة أكثر من اتباعهم يؤسسى دينهم . وكذلك شأن كثير من الساسة .

وقد استخدم الزكاة لا لتهدئة الانفصالات بل لاذاتها والهالبا . فمبدأ البدايات الأولى كان الرق جاثما على الأنفس يفرض الأنوية على الضعفاء . وفي معظم الجماعات الريفية يترك العمل الشاق للنساء . وفي ثنايا التاريخ الماضى استخدمت القوة لكى تطغى القوى لبرا لا يستحقه من الأشياء الجيدة وتترك الضعيف لحياة الشقاء والذل

الأمل في الإعداد لمستقبل الفصل ١ .

يؤمن « رسل » بأن الحرب ليست هي الطريق الوحيد لتحسين الأحوال ، أيا كان ما تسفر عنه من نتائج . ولذلك ينبغي أن يوضع مصرع الجنس البشري فوق الأعباء السياسية وأن يمان من شدتها وجذبتها ومؤامراتها ، حتى لا يحدث الانفجار وهو للأسف وشيك الحدوث . يؤيد هذه الدعوة أن الجانبين المتصارعين شرقا وغربا يذركان الإجدوى من الصراع وأنه لا محيص عن تقبل ضمانات مقننة لتصميم كل منهما على الحفاظ على السلام .

إن في الشرق والغرب فريقان من القادة المتصميمين وكان كل فريق منهما يرى سعادة العالم ورفاهيته في القضاء على الفريق الآخر . فلو افترضنا أنهما يمان بأن الحرب لا تحسم المشكلة العالمية ، لهذا التفاؤس يمكننا وتراخي التوتر وسرعان ما يزول . يمين على هذا وقف ش الحرب الباردة من الطرفين بأسسكأت أبوالى الدعاية الإعلامية التى توغر الصدور وتصل بالانفالات الى حد التشنج .

والترياق الوحيد فى رأى « رسل » أن ينتشر الروح العلمى ، وليس يمين به نمو البراعة وتقدم المهارات فى الأجهزة والتكنيك ، وإنما عادة الحكمة بالإستناد الى الدليل والبيئة . أن العلم للخير وللشر على حد سواء وعلى الإنسان أن يختاره للخير بالترش بالروح العلمى . ولو غشت آراء الساسة مجرعة من الهوى ، ولو جمعوا فيها بين الحكمة والمطافة المخلصة بنسبة واحدة وكان السلام الدائم والسعادة الباقية . ولكن والسفا أننا لنفتقر الى الحكمة افتقارنا الى حرارة العاطفة ، فهل من بارقة أمل !! أن ليلسوفنا لا يزال يلمع هذه الباردة رغم الفتنة التى لم يسبق لها مثيل . وهو ما برح يسعى فى طريق السلام وحسبه أن الشعوب كلها متعاطفة معه والمستقبل حتما للشعوب .

محمد فتحى الشنيطى

● لاشك فى أن رسل هو من أخصب مفكرى عصرنا نتاجا ، والمهم عبقرية ، فهو المنطقى الرياضى ، وهو الفيلسوف ، وهو الصحفي ، وهو الداعية الى الحرية ؛ وفى ذلك يذكركنا فى بعض جوانبه بمن اتخذ منه أول حياته مثلا أعلى - مل - كما يذكركنا فى بعض جوانبه الأخرى بفلوتير ، وذلك لما يتحلى به من لودعية واتساع افق ، ومحو لاوائن الفكر القديم مودتون هوايت

الى ما وصل اليه من حال يدعو الى اخذ التراث . ولكن مواطننا ليست بهذا الجمود . وليس فى وسع « رسل » أن يصل الى حد الاعتقاد بأن الجنس البشرى الذى يبدى فى بعض الاتجاهات مقربة قسدة ، يبدو فى بعض الاتجاهات الأخرى مفرقا فى الفناء والتيلد بأصراده على أنه يحيا فى فزع وهلع وأن يفضى مهرولا نحو الدمار . إن مصرنا لصر تليلد سماؤه بالسحب القاتمة ، ولكن ربما تخففت الحكمة بعد لآى . فقد أن الآوان أن نتبع الحكمة من صميم المخاوف التى تحيط بنا وتفزعنا . لو حدث هذا فعلى الإنسانية فى غضون هذه السنوات المجاف أن تتحاشى الانزلاق الى اليأس ، وأن يجيش صدرها بالآمل فى مستقبل أفضل من كل ماض ليس هذا مستحيلا ، بل هو ممكن التحقق لو اختاره الناس .

الدعوة الى سلام مستقر

وهنا آن الآوان لكى نتسالم مع فيلسوفنا : هل فى وسع المجتمع المنظم على أساس التكنيك العلمى أن يحقق استقرار السلام ؟ .

يرى « رسل » أن الإجابة على هذا بالإيجاب إذا توافرت الشروط التالية : (١) أن تكون هناك حكومة واحدة للعالم كله . وهى واحدنا التى تملك فى قبضتها قوة عسكرية تستطيع بها بالتالى أن تفرض السلام . (٢) أن تنتشر الرفاهية ويمم الرخاء بحيث لا تكون هناك فرصة لأن يفتك جزء من العالم جزءا آخر على ما ينعم به من نعم . (٣) تعديد التنسل بحيث يكاد يكون عدد سكان العالم ثابتا منذ حد معين . (٤) أن تكون للفرد حرية المبادأة فى العمل واللهم على حد سواء .



ويدون توافر هذه الشروط سيثورط العالم الذى تقدم فيه العلم فى مخاطر لا حصر لها . وأشد هذه المخاطر هولا هو افتاء النوع البشرى فى حرب طاحنة واسعة النطاق . وهناك كذلك خطر السقوط فى هوة الفوضى ، والانخفاض الشامل فى مستوى الحضارة . فإن حرية نووية كليلة بلا ريب أن تفتى نصف سكان العالم جورا وشقاء وهوانا . ومن هنا يتوق أعلام الفكر الإنسانى المخلصون الى رؤية العالم يفضى صوب تحقيق هذه الشروط المطلوبة للاستقرار . وليس فى الوسع القول بأن العالم الحاضر يؤثر هذا الاتجاه . فإين با ترى يكمن

دفاع عن المرأة الجديدة

في نظره تدخلا لا يسهل معه فصل احدهما عن الآخر يقول ان الاقتصاد يوفق للانسان حاجاته الفردية ولكن من النادر ان يبعث انسان من غذاء نفسه فقط لانه يبحث عنه لاسرته ومن الطبيعي من جهة اخرى ان يتغير النظام الاسرى تبعا لتغير الظواهر الاقتصادية . فلذا كانت الثورة الصناعية قد احدثت وما زالت تحدث تأثيرا كبيرا على الاخلاق الجنسية ففي مقابل ذلك كانت فضيلة العفة التي دعت اليها التعاليم المسيحية عاملا من عوامل هذه الثورة الصناعية .

على كل فان التقدم العلمي خاصة في مجالات الطب وطعم النفس والاثروبولوجي . قد حتم ضرورة النظر الى الاخلاق على ضوء جديد يخلصها من كثير من الترسبات الباقية من المعتقدات الخرافية الكثيرة الموروثة من النظم الانتصالية والاجتماعية القديمة تلك الترسبات التي لابد من كشفها والقاء الضوء عليها حتى يمكن ضمان سعادة افراد المجتمع ولقد ظهر في كل مكان وزمان ان تلخصت التشريعات الاخلاقية في مجموعة من المحرمات يضاف اليها تكليف ببعض الاعمال كذلك كانت الوصايا العشر في المصمر القديم ولقد ظهر من علم الاثروبولوجيا كيف ان هذه المحرمات والتكاليف مرتبطة كل الارتباط بالنظم الاقتصادية ونظم الزواج السائدة في مجتمع من المجتمعات على نحو ما وضع وستمرارك Muller-Iyer في كتابه من تاريخ الزواج البشري ومولر لايبر Muller-Iyer

من مظاهر الحب . ومن اهم النتائج التي انتهت اليها أبحاث مولر لايبر ذلك الارتباط بين وضع المرأة في المجتمع وعلاقته بالاسرة والدولة . فهو يرى انه كلما ضعف نفوذ الاسرة تهمس وضع المرأة في المجتمع وكلما تضامل تدخل الدولة وسلطانها ازداد سلطان الاسرة ونفوذها وبالتالي ساء وضع المرأة تبعا لذلك .

ومن الواضح ان دولة كدولة الاطالون تتولى الدولة فيها كل المهام الاقتصادية والتربوية يتقلص معها بالفردية نفوذ الاسرة ويرتفع فيها شأن المرأة . ولا يوافق رسل على هذا الكلام على اطلاقه فجزء منه يثبت بالمساعدة لكن القاعدة كلها لا تنطبق دائما . ففي بلاد الصين واليابان في عصورهما التقليدية لم يكن للدولة نفوذ كبير بالتقاسم الى نفوذ الاسرة ولذلك فقد كان وضع المرأة فيها سيئا للغاية ولكن حدث في الدولة اليابانية الحديثة ان ازداد سلطان الدولة وازدادت معها ايضا سلطان الاسرة وازداد وضع المرأة سوءا فالقاعدة لا تنطبق دائما على نحو واحد .

لعل واحدا من الفلاسفة الحديثين لم يتعرض كما تعرض برتراند رسل للتقدم الرير بسبب اكرانه في الاخلاق ولعلنا نجد من المفكرين المعاصرين من استطاع ان يطن معتقدات مواطنيه كما فعل رسل او جررو مثله على الجبر باراد تتعارض مع الرأي العام . وسواء اظهر لنا التاريخ في المستقبل سلامة هذه الآراء ام حكم بطلانها فان صدقه في التمييز عما يؤمن به من آراء ومحاولته المستمرة الدائمة في النقد والتعطيل هو امر يستحق الاعجاب والتقدير . ومن الطبيعي بعد ذلك الا يرضى عنه كل الذين يتصورون ان الاخلاق قد حدثت في قوامد وتعاليم ثابتة مستقرة وكذلك كل الذين قرأوا كتابه في الزواج والاخلاق او مقالاته السديدة التي أعلن فيها خلاصة معتقداته او خطوات تطوره العقلي او اسباب ازدياده من المسيحية .

غير ان دعوة رسل في الاخلاق لا تقتصر على مجرد رفض المعتقدات والآراء الموروثة التي تتغلغل في اخلاقيات الجنس بل لقد عني نهاية كبيرة جدا بتعطيل السلوك الانساني على نحو علمي وحاول معها حل كثير من المشكلات التي تعيق بالرد وعلاقته بالمجتمع وافر في الدفاع من حرته ومعرفة حدودها ازاء السلطة السياسية . وفي هذا المجال الاخلاقي نجده يتطور على مدى ما يقرب من نصف قرن كما تطورت نظرياته في اللغة والمنطق والفلسفة على السواء .

الجنس والحياة الاخلاقية

فبعد العثرينات نشر رسل آراءه من اثر الجنس في الحياة الاخلاقية والمجتمع الانساني وبحث في العوامل التي تتدخل في تشكيل حياة أي مجتمع من المجتمعات الانسانية ، وقد انتهى في هذا الموضوع الى توضيح اتي العناصر الاقتصادية والمامل البيولوجي المتمثل في حياة الاسرة واخلاق الجنسين وعلاقتهما ببعضهما . ولقد كانت وما زالت الفلسفة الاخلاقية تقدم احد هذين العاملين على الآخر وترجع اليه وحده الصدارة في تشكيل حياة المجتمع واخلاقياته ، فالدرسة الماركسية تؤكد اهمية المصير الاقتصادي عند تطيلها للظواهر الاجتماعية في حين تؤكد معوسة فرويد قوة الجنس عند تفسيرها لهذه الظواهر .

ولا يميل رسل الى الانضمام الى احدي هاتين المدرستين لأن الماطين الاقتصادي والبيولوجي يتداخلان

● لم تشهد الدنيا أمة لها من الفضائل
ما تظنه كل أمة بنفسها ، ولا أمة
لها من الرذائل ما تظنه كل أمة
بغيرها

من «العدالة في زمن الحرب» (١٩١٦)



س . فرويد

دكتورة أمير حامي مطر

الجنس والحياة الاجتماعية

على كل حال ، ما زالت أوروبا تأخذ بنظام الأسرة الأبوية
Family-period الذي يتوسط نظام عصر القبيلة
clan-period ، ونظام عصر الفرد personal-period
الذي يوسع من دائرة حرية الفرد والحضارة الغربية سائرا
اليه ولقد بدأت تظهر بوادره في الولايات المتحدة الأمريكية
حيث تطورت فيها قوانين الزواج والطلاق التي مازالت
الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا تقبدها الى حد كبير .
فإذا أردنا ألا يكون الجنس سببا من أسباب المكدرات
والأمراض الاجتماعية والانحلال الخلقي فلابد أن ينظر اليه
الأخلاقيون على أنه حاجة طبيعية ، غير أن زيادة الاهتمام
به وبسلط فكرة الحرية الجنسية في الحضارة الحديثة إنما
كانا استجابة عكسية للتعاليم المسيحية التي أحاطته بكثير
من القيود والمتعديات الخرافية القديمة .

وليس هنالك من قيود تنظم علاقات الجنسين في رأى
رسل إلا القيود التي يحددها العرف والقانون والصحة .
فالعرف والقانون يحفظان للفرد حدود حريته من اعتداء
الآخرين عليها والصحة تحدد حدود متطلبات الطبيعة
البشرية وحاجاتها .

وقيمة الجنس عند رسل لا تنحصر في مجرد شهوة
طبيعية قد يضيّق معناها الى حد أن يترتب عليها أخطار
كبيرة بل يرتبط بجانب كبير من بهجسة الحياة الدنيوية
ففضلا عن السعادة الأسرية يصدر عنه الدافع الشمرى
البادئ في الخلق الفنى . وقد لا تظهر العلاقة بوضوح غير
أن آثارها السيكلوجية أمر لا شك فيه .

لكن إذا كان الجنس كل هذه الأهمية في حياة الفرد
والصحف فإن في الطبيعة الإنسانية دوافع أخرى للسلوك
لا علاقة لها بقوة الجنس وعلى رأسها السعى الى الحصول
على القوة فمن هذا الدافع تصدر رغبة الطفل في المعرفة
وحب الاستطلاع اللذان يتحولان فيما بعد الى شغف
بالحب العلمى ومن الميل الى القوة أيضا يصدر الطموح
الى المجد السياسى وتدمير الكيان الاقتصادى للفرد .

النظرية البيولوجية في الأخلاق

فالرغبة في معرفة العالم وتفسيره لا تصدر عن قوة الجنس
ولا يمكن تفسيرها على أساس فرويدى فحسب وعلى ذلك
فإن امر الجنس على الإنتاج العلمى للفرد لا يمداد اثره
على انتاجه الفنى ولو كان بمقتضدونا أن نجسرى تجربة

لم يبحث وصل في دور الفرد ومدى تأثيره في بيئته فيقول ان الذين كان لهم في المجتمعات القديمة تأثير كبير هم الفنانون والمصلحون والأخلاقيون والأبواب وكان دورهم في الماضي واضحاً كل الوضوح اذ كانوا يقومون بطريقة لها اهميتها في مجتمعاتهم كانوا يجدون تاريخ أممهم ويسجلون بطولها على نحو ما كان يفصل هوميروس وفرجيل وشكسبير بل يقول أفلاطون لقد وجدت الموسيقى لتثير الشجاعة في النفوس .

اما في العصر الحديث فما زلنا نقدر أهمية الفنان لكننا نزلوه من الحياة ما زالت وظيفته الاجتماعية غير واضحة أو محددة كما كانت عليه من قبل وعلى ذلك فعلى الفرد ذي القوى والواجب النادرة ألا يميل كثيراً في أن يكون له تأثير ذو شأن كبير في المجتمع الحديث اذا كرس حياته للفن أو للأخلاق أو للفن ، وليس أمام من يريد أن يكون ذا أهمية فعالة في العالم الحديث إلا أربعة طرق مفتوحة اولها أن يكون زعيماً سياسياً من أمثال لينين أو له سيطرة اقتصادية كبيرة في عالم الصناعة مثل روكفلر أو عالماً ذا مكتشفات علمية عظيمة يستطيع تطبيقها أن يغير من وجه العالم أو أخيراً اذا فشل في كل هذه الطرق وكانت له قوى ومواهب سددت عليها كل السبل فوجه حياته لسلوك الجريئة ولو أن الجرمين لا يستطيعون أن يثيروا وجه التاريخ .

الفرد في المجتمع الحديث

ولقد كان لتأثير الفرد وقايلته في المجتمعات القديمة أساس من نظام الامركزية السائدة في النظم السياسية والاقتصادية في الماضي كان الفرد التميز ينشأ في الماضي بفضل مجتمع أو هيئة معينة ينتمى اليها ويلتزم بخدمتها والنهوض بها وكانت تجري بين هؤلاء الهيئات منافسة وسابق يشرف أفرادها الى التميز والعمل على نحو ما كان يجري في المدن اليونانية القديمة حيث كان لكل مدينة فنانها وفيلسوفها أو على نحو ما كان يجري بين امارات عصر النهضة في إيطاليا حيث كان لكل منها موسيقيا أو مهندس معماري . لكن عالم اليوم هو عالم الامبراطوريات الكبيرة التي يصعب فيها ارتباط الفرد بمجتمعه وبتبعه معه أيضاً شعوره بالانتماء الى أسرة أو مجتمع محدود يعرفه ولم يعد عنصر المنافسة والتشويق في العمل موجودا بنفس الدرجة التي كان موجوداً بها حين كانت المنافسة والتشويق حافزا للفرد على الإنجاز والتميز لم يعد فنان « مانستر » اليوم يشمر نحو فنان « شغل » بما كان الفنان الاثيني يحس به نحو الكورنثي أو الفلورنسي نحو الفيني .

فالهيئات الكبيرة في العصر الحديث التي تجتهد الفرد في خدمتها لا تجعل له مكانته القسدية التي كانت تبرز

تستأصل بهما قوة الجنس من فنان عظيم وعالم عبقري لتنتج النتيجة فلا شك في أننا نستجد أثر هذه التجربة على الأول أكبر بكثير جداً من الرعا على الثاني منهما ومن هنا تتبين ضرورة النظر من يحددون بالنظرية البيولوجية في الأخلاق . فمصاب هذه النظرية يفترضون نظراً لتأثيرهم بنظرية التطور أن الصراع من أجل البقاء هو القانون السائد في عالم الاحياء . ولما كان البقاء هو الغاية النهائية مندم فإن كل ما يساعد على استمرار الجنس البشري هو الخير وكل ما يعوق هذا البقاء يند شر .

ويوجه وصل نقده الى هذه النظرية مؤكداً أن البقاء هو شرط ضروري لكل شيء ولكنه ليس في ذاته الغاية النهائية من الاخلاق ولابد من النظر الى كل ما يمكن أن يفضي على هذا البقاء قيمة ومعنى . واذا كانت الفريزة الاجتماعية والارتباط بين افراد المجتمع هو أمر ضروري للبقاء واستمرار البقاء فإن الحرية الشخصية للأفراد شرط لا يقل ضرورة للرفق بهذا البقاء ومن هنا فقد ظهرت مشكلة التوفيق بين سلطان الدولة وحرية الفرد وبرزت خاصة من بين سائر المشكلات التي هنى بها وصل خاصة في كتابه « السلطة والفرد » الذي نشره عام ١٩٤٩ ، يقول في هذا الكتاب ان مشكلة التضارب بين سلطة المجتمع والدولة وبين حرية الفرد هي مشكلة قد ظهرت منذ العصر اليوناني وما زالت الى اليوم وهي تتمثل أيضاً في الجدل بين النظم الرأسمالية التي توفر الحرية المطلقة لقلّة من الافراد والاشتراكية التي تضمن مستوى أدنى من الضمان لكها متساوية للجميع والصراع بين الأيديولوجيتين لا يحسمه إلا العلم الذي سيؤدى في المستقبل الى التوفيق بين اناحة الحرية وضمان البقاء والاستقرار للجميع .

الفرد والصراع في الحياة

ولقد نجح الإنسان فعلاً في التغلب على أحد مصدري الخطر عليه وهو خطر الطبيعة وذلك حين استعان بقوته الجسدية القوية على ارضاع قاصه فتحررت بداه واستخدمها في العمل كما استعان على هذا الخطر أيضاً بقوة ذكائه الذي أمكنه أن يورث خبرته من جيل الى جيل وبدا نفوق على سائر انواع الحيوان واستطاع في النهاية أن يتحور من عبوديته لقوى الطبيعة بفضل ذكائه وتقدمه العلمي .

لكن ما زال هناك مصدر آخر للخطر يهدد الإنسان مصدره استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وظلمه له ، ولم يتضائل هذا الخطر الإنساني بنفس النسبة التي تضائل بها خطر الطبيعة ، فما زالت الحروب قائمة والمنف والقسوة تسود العلاقات الإنسانية وما زال وصل من أكثر الكارهين لسياسة العنف في حل المشكلات الإنسانية وله فضل الاستمرار في هذه الدعوة الإنسانية التي هي أمل من أعظم آمال البشرية وأهدافها في المستقبل .

شخصيته من خلال إنتاجه وشاع في ثلاث انتاج الحديث ذلك الشمور بملكية العمل أو الاعتزاز به ، لذلك فقد أصبحت أهم مشكلات الإنتاج الحديث هو اعادة ذلك الشمور الذي كان منذ العامل والمنتج القديم ولا سبيل الى ذلك في رأى رسل الا الرجوع الى نوع من المحلصة أو اللامركزية التي تعيد للعامل شعور انتمائه الى أسرة معينة يعرفها ويشعر بالارتباط التام معها بحيث يمكنه في النهاية أن يقول هكذا هو على أو انتاجي « أو « علمنا أو انتاجنا » !

وإذا كان للمؤسسات والهيئات الاجتماعية والسياسية سلطان كبير على الأفراد في نوع انتاجهم فان تأثيرها على حياتهم الأخلاقية أمر ضروري لتربطهم واستمرار حياتهم ويظهر هذا السلطان في القواعد العامة والتشريعات الأخلاقية التي يأخذ بها مجتمع معين من المجتمعات .

وعلى الرغم مما قد تنطوي عليه هذه التشريعات من قسوة وعنف كانت دائما موضع ثروة المصلحين الأخلاقيين في كل العصور إلا أنه لا يجوز الخروج على القواعد العامة والتشريعات الأخلاقية بنفي تفكير ذلك لأن في كل نظام أخلاقي ثنائية أساسية تتلخص في مصدرين مختلفين للأخلاق الأول منهما يرجع الى سلطان الجماعة ويسميه « رسل » المصدر السياسي للأخلاق أما الآخر فيصدره العقائد الشخصية الأخلاقية والدينية عند المصلحين الأخلاقيين ومثال لهذه الثنائية في العهد القديم من الكتاب المقدس ما ورد فيه من قانون من ناحية ومن أسفار الأنبياء من ناحية أخرى .

والمصدر السياسي للأخلاق يحفظ للجماعة بقاها ، غير أن المصدر الشخصي هو الذي يضفي قيمة على هذا البقاء ، والحياء الصالحة هي حصيلته هذين التوفيق من الأخلاق . فالقيام بالواجبات نحو الجار مثلا هو أمر يفرضه الأخلاق المدنية لكن النمو الأخلاقي للإنسان لا يقتصر على مجرد أداء الواجبات ولا ينبغي أن تستند الأخلاق السامية مصدرها دائما من مجرد أداء الواجب بل من تلقاء ذاتية الفرد ، وأعظم الأعمال ذات القيمة الأخلاقية ليست من باب الأفعال الصادرة من أداء الواجب وكثير من الأنبياء وأتباعهم والكتبة قد عرفوا السلطات الرسمية لزمانهم ولقد هؤلاء أفضل ما عرفته الإنسانية من أعمال .

الأخلاق بين الوسائل والغايات

وينتهي رسل من ذلك الى ضرورة التفرد في الأخلاق بين الوسائل والغايات ومعرفة الوسائل تستند من التشريعات الأخلاقية للمجتمع أما الغايات فيصدرها الفلسفة الشخصية للأخلاق ومعنى إدراك الغاية يظهر حين نقول أنه لا بد أن نعمل الخير لأنه الخير وليس لأنه الطريق

الى السماء ، ويرتبط على هذه التفرد أن الذين نصفهم بأنهم عابثون يكونون هم المعتبرين بالوسائل لا بالغايات . ولقد عنت الكتبة حتى الآن بقواعد السلوك الأخلاقي أكثر مما عنت بالغاية من الحياة الأخلاقية أو بالمبادئ التي تقوم عليها الحياة الأخلاقية والتي لا يجب أن تنفي بتغير الظروف واختلافها ومثال ذلك قول المسيح احب جارك كما تحب نفسك ففي هذه العبارة يتضح مبدأ أخلاقي وهدف وغاية للحياة أما ما جاء في سفر التثنية من ضرورة تقديس يوم السبت فليس سوى قاعدة للسلوك وكثير من رجال الكنيسة قد تمسكوا بالأسف بهذه القواعد ونسوا الغاية لقد نسوا سلوك المسيح نحو الزانية وأظهروا رغبته في فلذها بأول حجر يلقونه في طريقهم .

وعلى ضوء هذا الإدراك للغاية في الحياة الأخلاقية يتحدث رسل عن « **العسكرة** » وهي المصدر الشخصي للأخلاق وذلك في مؤلفه « **مفاهيم العقل** » الذي نشره عام ١٩٥٩ فيقول أن اتساع الذات وبلوغها هذه الحكمة لا يقوم على مجرد التعمق في مجال المعرفة وحدها فهو يمارس قول سقراط بأن المعرفة وحدها هي سبيل الفضيلة ويقول أتى تصور الشيطان ماكنا للمعرفة الهائلة والشر الهائل معا على السواء .

وإذا جاز لنا على سبيل المناقشة الأخلاقية أن نقسم توى الإنسان السيكولوجية الى المعرفة والإدراك والشمور فاننا نجد أن نطاق فكره ومعرفته قد اتسع الى حدود لم تكن تخطر على بال أحد من القدماء ففي عصر انكساجوروس الفيلسوف اليوناني دشن مواطنوه حين أخبرهم أن حجم الشمس يساوي حجم شجرة جزيرة المودة وفي المصور الوسطى صور دانتى في كوميديته الإلهية رحلته مع بياترشي عبر أفلاك الكواكب السماوية يستغرق أربعا وعشرين ساعة .

لكن منذ القرن السابع عشر بدأت أبعاد العالم تتسع في الزمان والمكان الى حدود لا نهاية لها وظهر أن ضوء الشمس يستغرق لعان دقائق حتى يصل إلينا أما ضوء أقرب الشموس الأخرى يستغرق أربع سنوات حتى يصلنا فإذا كانت كل هذه الاكتشافات تدل على اتساع أفق معرفتنا فإلى أي مدى يمكن أن نتتبع آثار هذا الاتساع الفكري على مجال إدراكنا وشمورنا لذا يتحتم علينا أن نبحث الى أي حد بلغ اتساع الإنسان في نطاق إدراكه وشموره المادني وهل اتسعت هائل القوتان يتسخر ما اتسعت معرفته وتفكيره العلمي .

معالم..

والواقع أنه إذا ما نظرنا إلى إرادة الإنسان فسوف ننبس حقيقة هامة للغاية وهي أن أدوار البشر مهما كان مبلغها قديما فإنما كانت محدودة دائما بقدرته الإنسان المحدودة في العلم والمعرفة ووسائله الضعيفة في السيطرة على الطبيعة وعلى ذلك فقد كان أكثر الناس انحرافا إلى الشر لا يقوى على إبداء البشر بقدر ما يستطيع أن يعدهه اليوم بفضل قوة العلم الحديث . ولعل الإنسان إنما بقي على وجه هذه الأرض بفضل جهله وتصور نفسه أما وقد تضاعفت قدرته العلمية ومهارته أضعاف الأضعاف فإنه ولا ريب سيعرض نفسه للفناء إن استمر في سوكه ونحلى من إرادة الخير .

أما مشاعر الإنسان في العصر الحديث فما زالت مسدودة النوافذ على قيم التعاون والمحبّة وما زال التمسب الذي يلقم الناس إلى أهل وأمداء يسودها وما لم تسم عاطفة الإنسان من هذه المشار فلن ينعم المجتمع البشرى بمستقبل سعيد بل سيكون مسيره مسير الديناصور الذي كان سيد الخليفة ولكن لما لم يكن هناك ديناصور آخر بعد من شكيمته فنى ولم يبق على وجه الأرض إلا بفاث الطير والفئران والجردان وذلك هو الخطر الجسيم الذي يمكن أن يترتب على تضخم معرفة الإنسان وقدرته العلمية بغير أن يتناسب معها ارتقاء إرادته الخيرة وشوره وعافطته السامية .

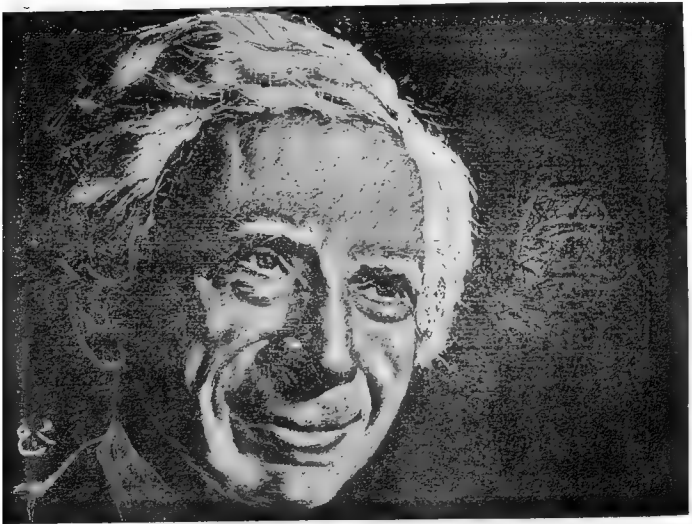
تلك هي خلاصة آراء فيلسوف التحليل المنطقي في الأخلاق وهو مجال لا يبدى في الواقع مجال ابتكاره الفلسفي فليس هو صاحب مذهب في الأخلاق متشيق الجوانب ولا هو من أصحاب الميتافيزيقا ولكنه على كل حال ظاهرة فريدة بين فلاسفة التحليل في تأثيره بالحياة الإنسانية واستجابته لأحداثها وهو تأثير عميق في نفسه تشربه من تاريخ أسرته فقد تعرض أبوه الذي فقده وهو في سن الثالثة من عمره لحملة من الممارسة أثرت على مستقبله السياسي بسبب حرية فكره وجبرانه في نقد المعتقدات الدينية والأخلاقية . وكان اكتشاف برتراند وسل لانجاء أبيه هذا ذا أثر لا يحصى من نفسه فما أشبهه في انطلانه في هذا الميدان بصاحب رسالة أخذ على عاتقه الاستمرار فيها والدفاع عنها وقد كان وما هو ما يزال منذ بدأ الكتابة إلى اليوم لا يكف من اجتنان كل ما لا يقبله عقله من آراء ومعتقدات مهما كان سلطانها على عقول الناس أو امتدت جذورها عندهم .

أميرة حلمي مطر

- ١٨ من مايو ١٨٧٢ ولد في إنجلترا
- ١٨٧٤ توفيت أمه ليدي أمبرلي
- ١٨٧٦ توفى أبوه لورد أمبرلي
- ١٨٩٠ التحق بجامعة كيمبردج
- ١٨٩٤ عين ملحقا في السفارة البريطانية ببريس ؛ وتزوج من إليس سميت
- ١٨٩٥ زار ألمانيا ودروس بجامعة برلين
- ١٨٩٦ زار الولايات المتحدة الأمريكية
- ١٩٠٠ حضر المؤتمر الدولي للفلسفة ببريس
- ١٩٠٨ اختير زميلا بالجمعية الملكية
- ١٩١١ اختير رئيسا للجمعية الأروطاليسية
- ١٩١٦ حكم عليه بفرامة مائة جنيه لنشره معارضة لسياسة الحكومة في الحرب، ولم يدفع الفرامة ، فبيعت مكتبته ، واشتراها اصدقائه
- ١٩١٨ حكم عليه بالسجن ستة أشهر لمعارضته سياسة الحكومة في الحرب
- ١٩٢٠ زار روسيا
- ١٩٢١ طلق زوجته إليس ، وتزوج من دورا بلاك ، وولد له ابنه جون
- ١٩٢١ زار الصين واليابان
- ١٩٢٣ ولدت له ابنته كيت
- ١٩٢٧ أنشأ بالإشتراك مع زوجته دورا مدرسة للأطفال
- ١٩٣٥ طلق زوجته دورا وتنحى عن إدارة المدرسة المشتركة بينهما
- ١٩٣٦ تزوج من هلين باتريشيا سبنس
- ١٩٣٧ ولد له ابنه كونراد
- ١٩٣٨ اختير أستاذا زائرا بجامعة شيكاغو لمدة عام
- ١٩٣٩ اختير أستاذا زائرا بجامعة كاليفورنيا لمدة عام
- ١٩٤٠ اختير أستاذا زائرا بجامعة هارفارد
- ١٩٤١ حاضر في جامعة بنسلفانيا

في حياة سِل

- ١٩٥٠ منح جائزة نوبل في زلر
 استراليا
 ١٩٥١ حاضر في جامعة كولمبيا
 بنينورده
 ١٩٥٢ طلق زوجته باتريشيا ، وتزوج من
 ايدث فنش
 ١٩٥٥ نال وسام بيرس الفاضل من اجل الخدمة
 للسلام



..آخر عن بهي

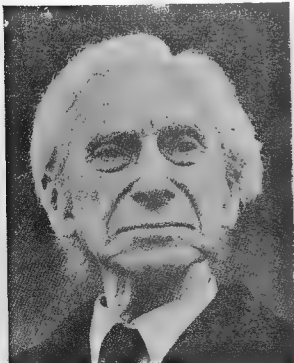
• خلاص العالم مرهون بالايان
والشجاعة : الايسان بالعقل ،
والشجاعة في اعلان ما يظهره
العقل على أنه الحق
من « مصير الحضارة الصناعية » ١٩٢٢

واذا كان رسل في كتابه « فلسفتي وكيف تطورت » قد قدم لنا وثيقة فريدة في تاريخ الفلسفة ، تسجل تاريخا لفيلسوف كتبه بنفسه عن نفسه ، وتروي قصة تطوره الفلسفي على مدى حياته العلمية الطويلة ... كيف تطور في فلسفته من طرف الى طرف فبدأ مثاليا متأثرا بالفلسفة الهيجلية وانتهى واقعيا صارما حتى عرفت فلسفته باسم « الواقعية الدرية » ، وكان هذا كله بفضل منهجه الفلسفي في التحليل ، ذلك المنهج الذي يرد المدركات العامة الى عناصرها الأولية ، اذ ينال المدركات المتداولة في شتى نواحي الفكر ، والتي يستخدمها الناس على شيء من القموض وازدواج المعنى ، فيشرحها تشريحا يخرج

بعد أن ترجم لحياته الفلسفية في كتاب « فلسفتي وكيف تطورت » ، وبعد أن ترجم لحياته العقلية في كتاب « برتراند رسل يحاور نفسه » ، وبعد أن ترجم لبعض معاصريه من الفلاسفة والكتّاب والأدباء وذلك في كتاب « صود من الناكزة » كان من الطبيعي بالنسبة لهذا العقل الكبير أن يترجم لسيرته الذاتية في كتاب يروي فيه عن نفسه ... عن مهبط طفولته ومدرج صباه ، عن تضاريس شبابه وتجاويد شيخوخته ، عن نفسه وعن العالم من حوله وكان ذلك في كتاب صدر حديثا جدا بعنوان : Autobiography « سيرتي الذاتية » مشكلا أحدث ما صدر من مؤلفات لشيخ الفلاسفة المعاصرين .

پ . د رسل

ج . پ . شو



من جيل إلى جيل

جلال العشري

ويتألف العقل اذا رتب على صورة أخرى ، وهو ما يسمى الآن بمذهب « الواحشية الحائية » .

واذا كان في كتابه « برتراند رسل يحاول نفسه » قد قدم لنسب وصيته الفكرية .. تلك الوصية التي لم يخصص بها أقرانه من الفلاسفة وإنما توجه بها إلى الجنس البشري بأسره . فرأيناه يشارك مشاركة ربادية عنيدة في الحياة الفعلية ، ويتخذ مواقف عمالية قاندة من قضايا الواقع المعاصر ، فيتحدث من الفلسفة والدين ، عن الحرب والسلام ، عن الشيوعية والرأسمالية ، عن الفرد والسلطة ، عن القنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية ، ويخلص من هذا كله إلى أن يمثل مجتمع الغد مؤلفا من أفراد أحرار أقوياء لم يعرفوا الظلم ممارسة ولا خضوعا ، مجتمع تسود فيه مصلحة الكل وتوجهه فيه الجهود نحو العمل الذي ينبع من الذكاء البشري ، ويصب في نهر الحياة الإنسانية الذي لا يتوقف عن الجريان . وعند الفيلسوف أنه قد انقضى الزمن الذي كان ممكنا فيه أن تتمتع الأقلية على حساب الأكثرية ، وأصبح لزاما على الفرد أن يعترف بسعادة الآخرين إذا أراد لنفسه أن يكون سعيد . ومن هنا كان من واجب التربية أفهام النشء أن الإنسان واحد ، وأن العالم واحد ، وأن التعاون والتحاب خير من التنافس والكرهية ، وكان من الطبيعي بالنسبة لبرتراند رسل أن يختتم وصيته الفكرية بالدفاع عن الحرية : « اذا بحثت شعوب الأرض جميعا عن وطن واحد ، يضم جموعهم بلا تفرقة ، ويتسع لهم بلا حدود ، كان هذا الوطن هو .. الحرية » .

واذا كان بعد هذا وذاك قد قدم لنا في كتابه « صور من الذائفة » صورة لا سيرا لبعض من عرفهم من الفلاسفة والكتاب والأدباء من أمثال جورج برناردشو ، ه . ج . ويلز ،

مضامينها الخافية إلى العلن الصريح حتى تراها الأعين في وضوح النهار . وذلك ما فعله في فلسفته كلها مستخدما ما يعرف « بنصل أوكام » Ocam's Razor ، إذ بدأ بافتراض وجود كائنات كثيرة ، لا بد منها لتفسير العالم مثل المادة والعقل والمعاني الكلية والملاقات القائمة بين الأشياء ثم راح في مراحل حياته المتعاقبة يحذف هذه الموجودات المفروضة واحدا بعد الآخر ، كلما وجد أن موجودا منها هو بعينه الموجود الآخر ولكن في صورة جديدة ، حتى انتهى آخر الأمر إلى الاكتفاء بوجود واحد يفسر به شتى ظواهر العالم مادية كانت أو عقلية ، هذا الموجود الواحد هو ما يسميه « بالحوادث » فمن الأحداث تتألف المادة اذا رتب على صورة ما ،

د . ه . لويس



جوزيف كرناد ، جورج سانتايانا ، ألفريد نورث هوبنيد ، سلاتي وبياتريس وب ، د . ه . لورانس ، فضلا عن جون ستوارت مل وبعض من عاصريهم في جامعة كامبردج ، ثم عاد فقدم لنا صورة عن حياته هو بعنوان « خلاصة حياتي » رسم فيها خطوط الطول والعرض فقط في هذه الحياة دون أن يذكر شيئا من التفاصيل ، ودون أن يثبت شيئا من الظلال؛ وهي صورة فكر لا سيرة حياة ان دلت على شيء قائما تدل على إيمان صاحبها بأن الإنسانية مهما تمثرت في خطاياها مستنهض من عثاها ، وأن عادة التسامح التي يبدو انها ضاعت وتلاشت ستعود ، وأن حكم القوة الفاشية لن يبقى الى الأبد . « وأن أحسن جانب من تاريخ الإنسان هو الذي سيطلع به مستقبله ، وليس الذي طواه ماضيه » .



أقول انه اذا كان برتراند رسل قد قدم لنا وثيقته الفلسفية الفريدة ، ثم عاد وقدم لنا وصيته الفكرية الرائعة ، وقدم لنا بعد ذلك صورة من الذاكرة لحياته الطويلة والعريضة معا ، فهاهو يختم هذا كله بسيرة وافية لحياته فيها ادق اللامع وادل القسمات .. فيها ترجمة لا لحياته فحسب ، ولا لحياة الناس من حوله وكفى ، ولكنها ايضا ترجمة لحياة عصر بأكمله ... عصر ليس هو عصر الحروب الفاشية ، ولا عصر الأسلحة الذرية ، ولا عصر التقيم الخاوية ، ولا عصر الإنسان المقهور الوجع ، ولا عصر الفرد الذي علاه الصدا .. انه عصر الإنسان الفرد فيه لا الإنسان الكل ولا الإنسان النموذج ولا الإنسان الآلة هو سيد مصيره ، انه عصر مضى .. وكان برتراند رسل آخر من بقي من جيل مضى !

ولكن .. ما الذي يرويه رسل في سيرته الذاتية ؟

من برتي الى برتراند

عندما كان « برتي » رسل في الثانية من عمره ، زار الشاعر الإنجليزي الشهير دويروت

برواننج الذي كان صديقا للمائلة ، زار « بيمبروك لودج » حيث يقيم أفراد الأسرة ، وكان روبرت براوننج صديقا مهزارا ، زلق اللسان ، يتكلم « بدون توقف » حتى أن السيد برتي الذي نفذ صبره صاح بصوت غاضب : « كم أتمنى أن يكف هذا الرجل عن الكلام » ، وبالفعل توقف براوننج عن الكلام ، ومنذ ذلك الحين وبرتي هو صديق براوننج الأثير .

وما أن لاحظ برتي ذات مرة أن « البطليوس » وهو من الصدفيات يلتصق بالصخور اذا ما حاول أحد أن يجذبه ، سال عمته « أجاتا » : « هل يفكر البطليوس يا عمتي ؟ » ولما أعترفت له بأنها لا تعرف ان كان يفكر أولا ، رد عليها بلهجة توبيخ : « كان ينبغي أن تعرفي » . وأن برتي بعد مضى تسعين عاما .. ليذكر من بين أيامه في روضة الأطفال « أغلب الدروس التي تلقاها هناك على وجه التفصيل » ، أما أكثر ما اثاره في تلك الأيام ، وعلى نحو ما تمسحه الذاكرة ، فهو « اكتشافه أن اللون الأصفر اذا ما امتزج باللون الأزرق نتج عنهما لون اخضر » وفي السابعة من عمره تعلم برتي أن المعرفة شيء له حدود ، وأن النبلاء من الإنجليز لا ينبغي لهم أن يعرفوا كل شيء ، وعندما أخبر برتي جده لأمه ليدي ستانلي أوف الدولي بأن طوله قد ازداد $\frac{1}{4}$ ٢ بوصة في مدى سبعة شهور ، وأن طوله بنسبة على ذلك سيزداد



في « بيمبروك لودج »

ويذكر رسل ايضا انه قابل الملكة فكتوريا في هذا البيت وكان في الثانية من عمره ، كما تناول طعام العشاء مع جلادستون رئيس الوزراء ، واستطاع ان يقاوم النظرة المهينة التي تندلع من عيني الرجل العظيم ... وعندما ساله بعد تناول الطعام : « لا شك ان الهيبة التي خلعوها على هيبة كبيرة ، ولكن لماذا عبروا عن هذه الهيبة بكوب من النبيذ الاحمر ؟ » . ولما لم يجد رسل اجابة على هذا السؤال الذي لا يمكن الاجابة عليه ، استجمع كل ما يحتاج اليه من ثقة ليقرب ان حسابات نيوتن ماهي الا « نسيج من المفالطات » .



وهكذا نجد ان برتي عندما ولد ، كان على موعد مع اشياء عظيمة ، عظيمة الى حد كبير ، كان جده لاييه **الورد جون رسل** قد اصبح رئيسا للوزراء ، وكانت امه تنحدر من اسرة ستانلي احدي الاسر العريقة ذات الثراء الكبير والتي لعبت اكثر من دور في حكم انجلترا . بل ان جدته لاهه **الايدي رسل** كانت احدي وصيفات الملكة فكتوريا : وكانت سيدة اسكتلندية متدبنة تؤمن بتعاليم المسيحية كل الايمان . أما ابوه **الورد امبرلي** فقد كان مفكرا حرا ، اراد لبرتي ان ينشأ حر الفكر كما اراد ذلك لأخيه فأقام عليهما وصيين عرفا بحرية التفكير ، وعلى الرغم من قلة ما عرف برتي عن ابيه ، فقد كان مصجبا به اشد الإعجاب ، وكما كانت دهشته حين رأى نفسه يجتاز المراحل بعينها التي اجتازها ابوه في تطور عقله وشعوره ، فهو يقول عنه : « لقد ولد ابي عندما كانت الثورة الفرنسية قد بلغت قممتها .. وذلك في الشهر الذي سبق مذابح سبتمبر في باريس ، وتعماس في شبابه احتقار رئيس الوزراء ، وكان اول اقتحانه للادب حين كان **وليم بت** رئيسا للوزارة البريطانية ، فقد اهدى ابي اليه كتابا يضم اهداء ساخرا يقول فيه : « **اطل الله عمرك بالقدر الذي يمكنك من ان تمنح معاشا لخدامك المطيع** » .

المهم ان هذه الوصية لم يقدر لها ان تنفذ ، فقد ماتت ام برتي وهو في الثانية من عمره ،

٢/٧ ٤ بوصة في السنة ، ردت عليه بقسوة بالغة : « ان من قبيل التظاهر وادعاء العلم ان يتكلم الانسان عن أية كسور فيما عدا الانصاف والأرباب » .

ولكن ذلك كله كان بالنسبة لبرتراند رسل بمثابة المقدمة التي سبقت اللحظة الحاسمة في حياته ، عندما بدأ تحت اشراف اخيه في دراسة **افقليدس** ، وكان ذلك في الحادية عشرة من عمره ، وكان ذلك ايضا كما كتب يقول : « **احد الاحداث الكبرى في حياتي ، كان شيئا يسعو الى الحيرة تماما مثل الحب الأول** » .

وقبل ان نمضي مع برتراند رسل في رحلته الطويلة الى كامبردج عبر دراسة افقليدس ، يجدر بنا ان نستكمل ملامح المرحلة الاولى من مراحل سيرته الذاتية ، وهي المرحلة التي قضاها في « **بمبولك لودج** » حيث كان يقطن جده وجدته ، اللذان آل اليهما برتي نفسه بعد ان توفيت امه وبعد ان توفي ابيه . اما بمبولك لودج هذا ، فهو منزل يتوسط حديقة ريتشموند الشهيرة وبعد حوالي عشرة اميال عن مركز لندن ، وقد كان هدية من الملكة فكتوريا اهدته الى جد برتي وجدته طالما كانا على قيد الحياة . وفي هذا البيت انمقد مجلس الوزراء مرارا ، كما زاره كثير من المشاهير ... ويذكر رسل ان **شاه المعجم** زاره فيمن زاره « فاعتذر له جدي عن صفرة فاجابه الشاه في ادب بالغ : نعم انه منزل صغير ، ولكنه يضم رجلا كبيرا » .



في « جامعة كيمبردج »

وكان يرتى شعر بثنيان شديد تجاه المدرسة ، على الرغم من أنه كان في قوة حصان، وعلى ذلك تلقى تعليمه في البيت على أيدي مربين وأحياناً على أيدي عمته « دوتي » ولم تكن هناك طريقة منهجية لتعليمه ، ومع ذلك أصبح قيمياً بعد واحد من أنبغ الأولاد في سنه في ذلك الحين . ونعود إلى جو البيت الصام الذي عاش فيه يرتى لنجدته يقول عنه : « ولقد ثرت على هذا الجو أول ما ثرت باسم العقل ، لقد كنت وحيداً خجولاً نافعاً ، فلم أجرب منع الطفولة ولم افتقدتها ، ولكنني كنت أمشيق الرياضيات التي كانت عندهم متهمة لأنها غير ذات مضمون أخلاقي ، ثم أخذت في معارضة الآراء اللاهوتية التي تعنتها أسرتي ، فلما شبيت أخذت ازداد شغفاً بالفلسفة التي كانوا يعرضون عنها وينظرون إليها بعين الارتياب » .

حتى كان الحادث العظيم في حياته عندما كان في عامه الحادى عشر ، وبدأ في دراسة أفليدس والتحق بعدها على الفور بجامعة كيمبردج .

من برتراند إلى رسل

وقد التحق برتراند رسل بجامعة كيمبردج بعد حصوله على منحة من كلية ترينيتي ، وكان ما وصف به في ذلك الحين أنه « خجول معتد بنفسه » ، وكان من الخجل بحيث لا يستطيع أن يسأل عن مكان المراض ، فكان يذهب إلى المراض المجاور لمحطة السكة الحديد . وفي كلية ترينيتي كان أعضاء الجامعة أكثر رقة ودمائة ، ولو أنهم كانوا يتكلمون اللاتينية بطريقتين مختلفتين في النطق . أما عميد الكلية الأصغر سناً فقد أقبل من الكلية ، لأنه على الرغم من مواعظه الدينية البليغة ، كان مصاباً بمرض الزهري ولم يكن على علاقة سوية بانيته . بينما كان « الرئيس » نوعاً آخر من المدرسين .. كان مترفعاً .. متشامخاً وكان رئيساً لـ «الأديرة » . ذلك الدبر الذي أصبح اليوم واحداً من أبرز المعالم الروحية في هذا العصر .

وكن من بين الدوافع القوية التي دفعت برتراند رسل إلى الالتحاق بجامعة كيمبردج ، هو أمله في أن يلتقى بأكثر المشهورين من معاصريه

وكان في الثالثة حين مات أبوه ، فانتقل بمسده موتهما إلى بيت جده الذي سعى لدى الحكمة المختصة أن تفرض النظر عن هذه الوصية ، فكان من نصيب يرتى أن ينشأ على العقيدة المسيحية ، وكان ذلك في عام ١٨٧٦ . ولكن الجد لم يشمل يرتى بثقافته بمقدار ما شمله برعايته ، فقد كان عندئذ في الثالثة بعد الثمانين من عمره ، وكان أشد ضعفاً من أن يكون له في تكوين يرتى أثر مباشر ، وهو يقول عنه : « وأذ قد مات والدائ ، فقد كفلتني جدى في بيته في السنتين الأخيرين من عمره ، وكانت قواه الجسمية حتى في بداية هذه الكفالة ضعيفة إلى حد كبير ، وأنى لأذكره بتمشي خارج البيت على كرسي ذى عجل ، كما أذكره جالساً يقرأ في حجرة الجلوس . ولا يصح بطبيعة الحال أن يعتمد على ذاكرتي كل الاعتماد ، لكننى أذكر أنه كان دائماً يقرأ المضابط البرلمانية التي كانت مجلداتها تغطي جدران الردهة الكبرى ، وكان في هذا الوقت الذي استعيده الآن يفكر في عمل متعلق بالحرب الروسية التركية سنة ١٨٧٦ ، ولكن حال دون ذلك سوء صحته » .



وهكذا مات جده في عام ١٨٧٨ فتولته بالتعليم جدته التي كانت أقوى أثراً في تعليمه من أى شخص آخر ؛ وكان لها ظل قائم في البيت ابنته رسل في ترجمته الذاتية ، فالجو العام في البيت كان جواً بيوريتانياً صارماً ، الصلاة العائلية تعقد كل يوم في الساعة الثامنة صباحاً ، والطعام لا يقدم إلا بسيطاً تماماً مثل الطعام الأسبرطى ، أما الكحول والتبغ فكان ينظر إليهما بغير ارتياح ، وإذا كانت التقاليد الصارمة تحتم عليهم أن يقدموا لضيوفهم بعض التبغ ، « فلا قيمة إلا للفضيلة وحدها على حساب العقل والصحة والسعادة وكل خبز دنوى » .

وقد حققا في ذلك نجاحا كبيرا استمر زهاء عام ، ومنذ ذلك الحين بدأ تعاونهما الخلاق المثمر في مجال المنطق والرياضة ، وهو التعاون الذي نتج عنه بعد عشرة أعوام نشر كتاب « **أسس الرياضة** » (برتكيما ماثماتيكا) الذي قصد بتسميته معارضة اسم كتاب « **نيوتن** » العظيم . والواقع ان مخطوط الكتاب ما ان انحدر الى مطبعة الجامعة على عربة يد ، حتى وجد الشاب برتراند نفسه مشهورا ذائع الصيت ، باعتباره واحدا من عباقرة الفلسفة في أرجاء العالم المتحضر ، وسييدا من سادة الوضوح في أعلى مستويات الفكر الإنساني .



وان رسل اليوم ليعود بالسنين الى وراء ليقدم لنا في سيرته الذاتية وصفا حيا رائعا لآلام الإبداع التي عاينها وهو بصدد تأليف أروع أعماله على الإطلاق .. « **برتكيما ماثماتيكا** » . لقد كان واقعا في متاهة منطقية أدت به الى الخوف الذي انتابه من ان يكون قد استنفذ قواه . ولقد كتب يقول .. مضفيا على الحادث الذي وقع له عام ١٩٠٣ - ١٩٠٤ من الحرارة والوهج ما يجعله يبدو كما لو كان قد وقع له بالأمس : « ... في كل صباح كنت اجلس أمام صفحة بيضاء من الورق ، وفي خلال النهار الذي لا تنخله إلا وجبة قصيرة من الغذاء ، كنت اشرح في الكتابة على الورقة البيضاء ، وغالبا ما كان يأتي السبأ والورقة لا تزال فارغة ... يا لها من أيام شهدت فيها ألوان العذاب ! » .

والذي يضيئنا الآن من امر برتراند في جامعة كيمبرج ، هو أنه قد خصص السنوات الثلاث الأولى من دراسته بالجامعة للرياضيات ، وخصص السنة الرابعة للفلسفة ، أما الرياضة فقد تحدثنا عن علاقته بها ، وأما الفلسفة فقد انصرف اليها باهتمامه في تلك السنة الأخيرة ، وكان أساتذته فيها هم **هنري سدجويك** ، و **جيمز وورد** ، و **سستوت** . ويذكر رسل أنه لم يقد كثيرا من **سدجويك** الذي كان يمثل وجهة النظر البريطانية في الفلسفة ، وهي وجهة النظر

ممن سمع عنهم كثيرا ، ولم يمض وقت طويل على التحاقه بالجامعة حتى كان قد تعرف على من أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله ، فقد التقى بكثيرين ممن كانوا في مثل سنه يتميزون بقدرتهم العقلية ، وأخذهم الأمور مأخذ الجد ، وكانوا يتناولون باهتمامهم أموراً كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعي فيولعون بالشعر والفلسفة ، وبنادشون السياسة والأخلاق ، وشتى نواحي العالم الفكري : « فكنا نجتمع أماسي أيام السبت لندخل في مناقشات تطول حتى ساعة متأخرة من الليل ، ثم نلتقي على افطار متأخر صباح الأحد ، ثم نخرج معا للمشي بقية اليوم » . وهكذا وجد برتراند نفسه فجأة وبشكل مثير وسط قوم يتكلمون لفظة يعرفها ويقفون معه على أرض مشتركة : « فكأنوا اذا قلت شيئا اعتقده حقا لا يحلمون في كائنني مجنون ولا ينصرفون عني كائنني مجرم ... لقد اضطرت الى العيش في جو مريض شاعرت فيه بمبادئ أخلاقية غير سليمة .. شاعرت شيوعا بشل الذكاء ، فلما وجدت نفسي في عالم يقدر الذكاء ويظن بالتفكير الواضح فلنا حسنا شعرت بنشوة السرور » .

حقا ان الشعور القوي غالبا ما يكشف عن نفسه في حالة الصداقة ، والحقبة الواقعة بين حكم الملكة **فيكتوريا** وحكم الملك **ادوارد** كانت بحق عصرا عظيما من الصداقة القوية ، وان قائمة أصدقاء رسل لتشتمل على عدد كبير من الخلفاء من بينهم : **وليم جيمس** ، **سيدني وبياتريس وب** ، **جوزيف كرنراد** ، **ليتون ستريتشي** ، **لويس ديكنسون** ، **روجر فراي** ، **جون مينارد كينز** ، **ج. إ. مور** ، والأخوة **تريفيان** : فضلا عن مأكناجارت وهو ابنه .

أما **الفرد نورث هوانتهد** فقد كان « زميلا » و « محاضرا » بالجامعة ، وكان هو الذي اختبره في امتحان الدخول ، ولما كان يكبره بعدد كبير من السنين ، لم يكن في مقدور برتراند أن يتخذه صديقا إلا بعد أن انقضت بضع سنين ، والواقع ان شغف برتراند الشديد بالرياضة وانجذابه نحو المشكلات التي تتعلق بالرياضيات : « فقد كنت أحب ان اعتقد ان بعض المعرفة يقيني ، وظننت ان الأصل الأكبر في الشعور على معرفة يقينية يكمن في الرياضيات » . هو الذي قربه الي هوانتهد وقرّب الأخير اليه ، فكلاهما كان مشغولا بتحليل موضوعات بعضها كترريف التسلسل ، والأعداد الأولية ، والأعداد الترتيبية ، ورد الحساب الى أصول في المنطق ...

وجريمة تقع مسئوليتها على كل الدول المشتركة فيها من كلا الجانبين .

وتصدى برتراند رسل للدفاع عن قضية شاب من المجندين رفض حمل السلاح ، لأن حمل السلاح في نظره مناف لمبادئ السلام التي بذرهما فيه عقيدته المسيحية ، كما تصدى للدفاع عن قضية « **معتزلي القصر** » كما كانوا يسمون في ذلك الحين ، فقدم للمحاكمة وقضت المحكمة بتغريمه مائة جنيه ، وبعد ذلك بشهور عرض رسل باستخدام الجيش بدلا من البوليس في قمع اضطرابات قام به بعض العمال ، فحُكِم مرة أخرى وقضت المحكمة بسجنه ستة شهور ، ثم ما لبث أن تحدى الرأي العام والسلطات مرة أخرى ، حين دعا للسلم وسط الحرب العالمية الأولى ، ذاهبا إلى أن الحرب لن تحل المشكلات القائمة بين الألمان والحلفاء ، فتعرض لسخط قومه ، وجرد من لقبه ، وعزل من وظيفته بالجامعة . « وكان أوقع من هذا على نفسي شعوري بالفقرية والبعد عن مجرى الحياة الوطنية ، فكان لزاما علي أن ارتد إلى ينباع من القوة ما أقل ما كنت أمهدا عن نفسي ؛ ولكن شيئا ما ، شيئا لو كنت مؤمنا لسيته **صوت الله** ، كان يستحثني على المضي » ، المضي في سبيل تحمل مسؤولية الفكر والكلمة ، ودفع ضريبة الفكر والكلمة ، وذلك بالانخراط في قضايا عصره ، والانشغال بمشكلة الحرب وامكان اجتنابها في المستقبل .

وهكذا كانت الحرب العالمية الأولى التي وجهت اهتمام رسل وجهة جديدة ، بمثابة البداية الحاسمة للمرحلة الثالثة من مراحل تطوره الفكري والشعوري جميعا .

من رسل إلى شيخ الفلاسفة المعاصرين

ونعود إلى المقدمة الافتتاحية التي استهل بها رسل الجزء الأول من سيرته الذاتية لنراه



التي كان ملما بها هو الآخر ، بينما أحب وودجبا شديدا لأنه شرح له الفلسفة الكانطية شرحا مهد امامه الطريق للدراسة لكل من « **لوتزه** » و « **سجرت** » ، أما **ستوت** فكان هو الذي جعل من برتراند فيلسوفا مثاليا ، يأخذ بوجهة النظر الهيجلية في الفلسفة ، ويعجب بفلسفة **برادلي** أشد الإعجاب ، ويؤمن بأن البرهان الوجودي على حقيقة وجود الله برهان سليم .

وكان يمكن أن تنتهي المرحلة الثانية من مراحل تطور برتراند رسل ، بانهاء دراسته في جامعة كيمبردج وخروجه إلى الحياة العامة ، ولكن الواقع أن برتراند رسل ما أن خرج من جامعة كيمبردج حتى عاد إليها ، فهو يذكر هنا في سيرته الذاتية أنه عندما كان خريجا حديثا من جامعة كيمبردج في بداية هذا القرن ، واجه فور تخرجه لفرا محيرا ، فعلى أحد وجهي قطعة من الورق قرأ : « **العبرة المكتوبة على الجلب الآخر من هذه الورقة عبارة زائفة** » ، وعلى الوجه الآخر قرأ : « **العبرة المكتوبة على الجلب الآخر من هذه الورقة عبارة زائفة** » .

ويفسر برتراند هذا اللغز بحيرته الشديدة بين السياسة والفلسفة ، فأسترته تهيب له الاشتغال بالسياسة ، وعقله يهديه إلى الاشتغال بالفلسفة ، فأما السياسة فقد كانت هي مشغلة أسرته منذ القرن السادس عشر ، ولهذا كان التفكير في أي شيء غيرها يتراءى في ثوب الغيابة لأجداده ، وبالفعل بذلوا كل ما من شأنه أن يمهّد امامه الطريق لاختيار السياسة .. عرض عليه **جون مورلي** الذي كان وزيرا للشئون الإيرلندية منصبا عنده في الوزارة ، كما أسند إليه **اللورد دوفرين** السفير البريطاني في باريس عملا في السفارة ، « واستعملت أسرتي كل أنواع الضغط التي تملكها ، ولقد ترددت حيناً ، ولكنني وجدت آخر الأمر أن اغراء الفلسفة لا يقاوم » .

وهكذا انتهى قرار برتراند إلى أن يتجه بحياته إلى الفلسفة ، فكتب على كتابة رسالة إلى يحصل بها على درجة « الزمالة » ، جعل موضوعها أسس الهندسة ، ونالت الرسالة تقديرا كبيرا عند كل من « **ود** » و « **هوايتهد** » فالتحق على أثرها زميلا محاضرا في جامعة كيمبردج . وسارت به الحياة في جو أكاديمي هادئ ، لا ينظر فيه إلى الفلسفة على أنها سخافة حمقاء حتى كانت سنة ١٩١٤ ، تلك السنة التي اندلعت فيها نيران الحرب العالمية الأولى فاتدفع برتراند رسل على الفور يذيع أن الحرب حماقة



والتي قال فيها : « ليس الحب رغبة في إيجاد علاقة جنسية فحسب ، بل هو أهم السبل للهروب من الوحدة التي تصيب معظم الرجال والنساء خلال الجزء الأكبر من حياتهم . ان اغلب الأفراد يعانون خوفا عميقا من الحياة الخارجية ومن قسوة الناس ، ويشعرون بحاجة ملحة الى المحبة ... والحب المتبادل المشوب بضع حدا للأحاسيس الثقلة ، انه يهدم الجدران التي تحصن داخلها الناس ، ويخرج الى الوجود مخلوقا جديدا .. مخلوقا من اثنين في واحد » . على الرغم من هذا نجد أن ممارسته لحياته العاطفية الخاصة اقرب الي الموهلة التي تبدو هكذا للقارئ أكثر مما تبدو للمؤلف .

فلقد كان برتراند رسل انسانا « بيوريتانيا » تملكته قوة جنسية عارمة ، وهو يقسول عن « العادة السرية » التي كان يدمن ممارستها انه يسمح لنفسه في سن الرابعة والتسمين بأن ينسى ما كان يفعله في سن الخامسة عشرة ؛ ذلك لأن سنوات المراهقة بالنسبة له كانت سنوات يملؤها الاحساس بالوحدة والشقاء ، وكانت المرة الأولى التي وقف فيها على حقائق الجنس عندما كان في الثانية عشرة من عمره ، وكان ذلك على يد ولد اسمه « أرنست لوجان » رافقه في روضة الأطفال ، ونام معه ذات ليلة في نفس الغرفة فاخذ بشرح له طبيعة العملية الجنسية ودورها في انجاب الأطفال . ولما بلغ الخامسة عشرة من عمره أخذت تجتاحه مشاعر الجنس بحيث لم يكن يقوى على احتمائها « فبينما كنت اجلس مستعدا للمسل أحاول التركيز ، كان ذهني يشتت على الدوام بسبب الرغبة الجنسية ، وتولدت عندي العادة السرية ، كنت دائما اؤزم حدود الاعتدال ولا استسقط ، ومع ذلك ظللت أمارسها حتى سن العشرين ، ثم أقلمت عنها فجأة حين عرفت الحب » .

ولقد عرف رسل الحب لأول مرة عندما وقع في غرام الـ **يس بروسول سميث** ، وهي فتاة أمريكية تنحدر من أسرة على جانب من الثراء وذات مثل عليا دينية ، وكانت أكثر تحمرا من أبة امرأة شابة عرفها ، كانت تطالب بحق المرأة في الانتخاب، وتترجم جمعية لمنع السكرات ، وكانت كما اكتشف رسل فيما بعد صديقه حميمة للشاعر الأمريكي **والث ويتمان** . « وبالرغم من انني كنت غارقا في الحب ، لم احس بأية رغبة واضحة في ترجمة مشاعري الى علاقات ترتبط بالجسد . بل لقد احسست أن حبي قد تلوث عندما حملت ذات ليلة حلما جنسيا ، حلما اتخذ فيه الحب صورة أقل شفافية » .

يؤكد ، وكان لا يزال في العاشرة من عمره ، أن « ثلاثة عواطف رئيسية فيها من البساطة بمقدار ما فيها من القوة العارمة استطاعت أن تتحكم في حياتي : **الاشتيال الى الحب ، البحث عن المعرفة ، الشفقة التي لا تحسد لآلام الجنس البشري** ، هذه العواطف الثلاث كانت بمثابة الأجنحة العظيمة التي خلقت بي في طريق ملنو فوق محيط عميق من الغضب حتى أوصلتني في النهاية الى حافة اليأس » .

والواقع أن برتراند رسل في السنوات المؤرخ لها في هذا الكتاب ، الذي يبدأ بعام ١٨٧٢ وينتهي عند عام ١٩١٤ ، كان أكثر اهتماما بالعاطفتين الأولىين ، وكما يود الانسان أن يكون برتراند رسل البالغ من العمر الآن ٩٤ عاما قادرا في المجلدات القادمة على الحديث عن « **الشفقة** » تلك العاطفة المتأججة المشوبة بالقلق الوهمي في بعض الأحيان حول رضاء الجنس البشري ، وهو ما قاده في عام ١٩٤٨ الى اشغال حرب وقائية ضد روسيا ، وما يقوده الآن الى معاملة الرئيس الأمريكي جونسون كأحد مجرمي الحزب ، وذلك بسبب سياسة الولايات المتحدة في فيتنام .

وقبل أن نستكمل الكلام من العاطفة الثالثة من مصادر أخرى غير السيرة الذاتية ، يجدر بنا بعد ان تكلمنا طويلا عن العاطفة الثانية وهي « **البحث عن المعرفة** » أن نتكلم ولو قصيرا عن العاطفة الأولى وهي « **الاشتيال الى الحب** » .

والواقع أن برتراند رسل الذي حل الكثير من التناقضات في مجال المنطق والرياضة ، لم يستطع أن يحل الكثير من التناقضات الماثلة في شخصه هو ؛ ولعل هذا هو ما جعل البعض ينظر اليه على أنه صوفي غامض ، وجعل البعض الآخر ينظر اليه على أنه عقلاني بلا قلب . فعلى الرغم من الحكمة النظرية التي تشدق بها في كتابه المشهور : « **الزواج والأخلاق** » ١٩٢٩ ،



في حياته ، ويقول رسل في ذلك : « كنا نقضي طوال النهار ، باستثناء أوقات تناول الطعام ، في تبادل القبلات ، ونادرا ما كنا نتبادل الكلمات من الصباح حتى مجيء الليل ، فيما عدا الفترة القصيرة التي كنت أطلع فيها بصوت عال » .

ولكن القبلات وحدها لا تكفي ، وخياة كهذه لا تستهدف تكوين الأسرة لم يكن يمكن لها أن تدوم ، وهكذا مات الحب وانهار الزواج . « وعندما أمد بصري عبر الستين إلى تلك الأيام أشعر أنه كان ينبغي علي أن أكف عن العيش معها في بيت واحد » .

ولقد كان لانهار زواج برتراند رسل من اليس بيرسول سميث عدة أسباب منها فوق ما ذكرنا ، احساس رسل بأن اليس قد تغيرت مع الأيام ، وأصبحت نسخة مطابقة لألمها ، التي كانت شخصية طاغية ذات تأثير سيء على ابنائها ، ومنها أيضا أن رسل ارتبط عاطفيا بامرأة ارستقراطية من طبقته ، هي الليدي أوتولين موريل ، التي وجد فيها ما لم يجده في زوجته من صفات ، فقد كانت زوجته تميل إلى التشف بـسبب نشأتها الدينية وانتماها إلى الطبقة الوسطى التي لا تعرف ما تعرفه الارستقراطية من رفعة الذوق وفن الاستمتاع بجمال الحياة .

أما كيف التقى رسل بالليدي أوتولين ، فذلك عندما رشح زوجها نفسه للانتخاب ، وكان رسل صديقا لزوجها من ناحية ، وداعيا لانتخابه من ناحية أخرى . ويستعيد رسل تاريخ أول لقاء له مع الليدي أوتولين ، فاذًا هو على وجه التحديد (١٩ مارس ١٩١١) عندما وجد رسل أنه « مما أثار دهشتي أنني وقعت في حبها العميق » . في تلك الليلة اعترف كل منهما بحبه للآخر ، ولكن « لأسباب خارجية وطارئة » لم يستطيعا أن يشبعوا رغبتيهما ، وعلى ذلك اتفقا على أن « يصبحا عاشقين بأسرع ما يستطيعان » .

وبالفعل صمم رسل على الزواج منها على الرغم من الاعتراضات الكثيرة التي صافها لدى أسرته ، قالوا له أنها عاطلة من صفات « الليدي » وأنها أفاقة تنتمي إلى الطبقة الفقيرة ، ثم هي امرأة مخادعة تنتهز افتقاره للخبرة ، وهي بعد هذا عاطلة من كافة المشاعر الرئيسية ، وأن فظاظتها ستكون مبعث خجل له على الدوام ، وعلى الرغم من هذا كله ، بل وعلى الرغم من كثير غيره ، تزوج رسل من هذه الفتاة . . التي لم يعاشرها مباشرة الأزواج . . نعم لم يعاشرها معاشررة الأزواج لأن اليس كانت قد اتخذت من فضيلة العفة رفعا تداري به ضعفا جنسيا ، وكانت قد عبرت عن رغبتها في عدم انجاب الأطفال ، وموافقتها على الزواج بشرط أجتنب تكوين أسرة . . وكان لابد من مضي عدة شهور حتى يكتشف رسل هذه الحقيقة : « كانت هناك موضوعات أخرى تغير رأيها فيها بعد الزواج ، فقد نشئت على اعتبار الجنس مسألة بهيمية يجب أن تتركها جميع النساء ، وأن شهوة الرجال هي العقبة الرئيسية في سبيل السعادة الزوجية . ولذلك كانت ترى أن المعاشرة يجب ألا تتم إلا إذا كانت بقصد انجاب الأطفال ، ولما كنا قد اتفقا على ألا نتجب أطفالا ، فقد اضطرت لتغيير رأيها في هذا الصدد ، ولكنها مع ذلك كانت ترى الاتعاشر أن نادرا ، ولم أعارضها إذ لم أر حاجة لذلك » .

والواقع أن علاقتهما معا كانت غريبة الأطوار ، وكان رسل فيها مثالا للأمانة والأخلاص ، بل نراه يروى أنه في هذه الفترة امتنع تماما عن شرب المسكرات ارضاء لزوجته ، ولم يعد إلى الشرب ثانية إلا عندما امتنع الملك عن الشرب في الحرب العالمية الأولى ، وكان غرضه من ذلك هو تسهيل عملية قتل الألمان . « ومن ثم كان يبدو كما لو كانت هناك صلة بين المشروبات الروحية وبين الدعوة للسلام » .

وأخيرا وبعد عدة شهور استطاع رسل أن يقبلها ، وكانت تلك هي الفتاة الثانية التي قبلها



فروش عن الرأس الأتسائي الواحد . ومع ذلك
فإن سلاح الجرائم قد يخفى هذا الثمن الى
ما هو أقل من ذلك بكثير .

ولا يكفى فيلسوفنا بالكلمات بلقيها في
الكتب أو في الصحف أو في المحلات ، ولكنه
لا يترك مؤتمرا للسلام إلا ويحضره ، ولا بدع
ندوة للكلام إلا ويستنهزها ، وها هو ذا اليوم ،
يقف كالمدرد رغم شيخوخته الغاية ، يقود
المتظاهرين في شوارع لندن ، احتجاجا على
الأسلحة الذرية ، ويرأس المحاكمات في ضواحي
باريس ، أدانة لجرمي الحرب الدائرة في فينتام.
ولا تزال في الأذان كلمات مدوية من ذلك
النداء السلامي الشهير الذي وقعت عليه طائفة
من أعظم علماء العالم ، وفي مقدمتهم برتراند رسل
يتأشدون فيه الحكومات أن تنقيد أمام شعوبها
تحتجب أشغال حرب عالمية تقضى فيها الأسلحة
الذرية على الجنس البشرى .

« نظرا لأن الأسلحة النووية ستستخدَم
لا محالة ، في أية حرب قادمة . ونظرا لأن هذه
الأسلحة تهدد بقاء الجنس البشرى ، فنحن
نهيى بحكومات العالم أن تدرِك ، وأن تصرح
علنا ، أن مراميها لا يمكن أن تخدمها حرب
عالمية . ونحن نهيب بها ، بناء على ذلك ، أن تجد
الوسائل السلمية لتسوية كل ما بينها من أسباب
الخلاص » .

ويُعد هذا كله ، فإن الذى سيقى معلما من
المعلم البارزة في سيرة برتراند رسل ، هو
تاريخه الذهنى العظيم ، وموهبته الفذة فيما
يسميه عصر ما قبل فرويد ، بالصدقة الحميمة
للرجال وبعض هؤلاء الرجال لهم ما لرسل نفسه
من المكانة والشهرة ، فلقد كتب الى جوزيف
كونراد يقول انه « نجم سما من قاع بشر » .
والحق أن سيرة برتراند رسل الدانية إنما هي
آخر شاهد على عصر عظيم .

جلال العشرى



ويحكى رسل كيف أنه عندما قيل له أن
موريل زوج أوتولين . سوف يفتالهما مما ،
اجاب على الفور : « كم أتمنى أن ادفع ذلك
الآثم في مقابل ليلة واحدة » . ولكن رسل
سرعان ما قضى معها ثلاث ليال في بيتها بالريف ،
وكل ما يسمح لنفسه بأن يرويه هنا هو « أن
الأيام والليالي الثلاث التى قضيتها في ستولاند
لا تزال عالقة بذاكرتي من بين اللحظات القليلة
التي بدت لى فيها الحياة وكأنها تستحق أن
تعاش » .

الاشتراكي العالى وفيلسوف السلام

اما الذى يبقى في ذاكرتنا نحن من سيرة
هذا المفكر العظيم ، فهو برتراند رسل الرجل
الذى انحدر من أسرة أرستقراطية ثرية في الأيام
التي كان النبيل فيها نبيلًا بحق ، ولكنه استطاع
أن يصبح فيما بعد « اشتراكيا عاليا » ، وداعية
من دعاة السلام .

« نعم ، أن بداية الحضارة عند رسل هي
الهرم ، ونهايتها هي القبلة الذرية ، وقد كان
يتفكّر مرارا يتصورهما معا في صورة واحدة » .

لهذا كان من الطبيعى بالنسبة لفيلسوفنا
السلامي الكبير أن يتجه بكل جهده وطاقته
لمناهضة التجارب الذرية وتبصير الأذهان
بالدمار الشامل الذى يلحق بالجنس البشرى
أن هو أشعل نيران حرب عالمية جديدة . . فعند
الفيلسوف أن الإنسان في الوقت الحاضر يواجه
أخطالين لم يواجه مثلهما في تاريخه كله ، فاما
أن يتخلى عن الحرب واما أن يتقبل احتمال
فناء الجنس البشرى . . ذلك لأنه لم يعد هناك
احتمال للنصر لآى من الجانبين . . بالمعنى
المفهوم للنصر حتى الآن ، وأنه أن ظل الاستعداد
للحرب العلمية مستمرا بغير حدود فإن الحرب
القادمة لا ولن تبقى على شيء .

وكم يحلو للفيلسوف في غمرة حماسه
لصيانة السلام الدائم ، ولتعميم الرخاء في جميع
أرجاء الأرض ، ولإزالة الصراعات الأيدولوجية
والمنصربة القائمة اليوم بين البشر ، كم يحلو له
أن يفتح العيون على الخطر الرهيب . . الجانب
بالباب أن فكر إنسان هذا العصر في أشغالها
حربا نووية : « أن القبلة الهيدروجينية قد
استطاعت تخفيض ثمن السلام . . لقد أصبحت
تكاليف القضاء على الجنس البشرى بفضعة

يعرف القاري أعمال برتراند وسل انها تجمع مادة
بين جمال الأسلوب وبساطة التعبير ووضوح الفكرة .
فضلا من أنه أسلوب يتحلى بالثقة الذكية والدعابة الطليّة
التي تجعل الإبتسامّة تكاد ألا تفارق شفهي القاري أبدا .
وفي مقال كتبه برتراند وسل بعنوان « كيف أكتب » ،
منشور في كتابه « مسود من الذاكرة ومقالات أخرى »
(١٩٥٦) ، يلتقي هذا الكاتب البديع غير قليل من الضوء
على محاولاته الأولى في الكتابة ، وما طرأ على أسلوبه
النثري من تطور .

يقول وسل في هذا المقال انه - قبل أن يبلغ العاديّة
والمعشّرين من عمره - كان ينظر الى أسلوب « جون ستيوارت
ميل » في الكتابة على أنه مثل يحتذى ويستحق محاكاة
تركيب عباراته وطريقته في تطوير الموضوع الذي يمالجه .
ولكن إعجابه بأسلوب « جون ستيوارت ميل » ، على أية
حال ، لم يحل دون رفضه في استحداث أسلوب نثري
مستمد من علوم الرياضة ، يجمع بين أقصى درجات

هَذَا المفكر الأديب

رمسيس عوض



الوضوح والإيجاز معا . فقد أظهر رسل منذ مطلع حياته ككتاب حرصا فائقا على التعبير عن أفكاره بجلاء شديد ، مستخدما في ذلك أقل عدد ممكن من الألفاظ ، وليس من شك في أن هذا ما حدا به إلى أن يقول هاتلا أنه تأثر بأسلوب « بيدغر » (الناشر الألماني في القرن التاسع عشر الذي اشتهرت داره بإصدار سلسلة من الدلائل والكتب المرشدة) أكثر من تأثره بأبي نعوذ من النماذج المعروفة في عالم الأدب . ولكنه لا ينفي أن يفوتنا أن نذكر أن أسلوب رسل النثرى قد يشبه سلسلة « بيدغر » المرشدة في بساطتها ووضوحها . ولكن أتى لهذه السلسلة المأرية من الجمال أن تتضمن - ولو قدرا ضئيلا للغاية - من فيض الحسن الفاسر الذي تميز به كتاباته .

وعندما بلغ رسل الحادية والعشرين من عمره ، وقع ، لبعض الوقت ، تحت تأثير الكاتب « لوجان بيرسال سميث » ، الذي تزوج رسل أخته فيما بعد . كان اهتمام « لوجان بيرسال سميث » الأدبي ينصب انصبابا تاما على العناية بالشكل دون أن يأبه بالمضمون أو يقيم له وزنا ، مستلهما في ذلك « فلوبر » و « والترباتي » اللذين أوليا الصبغة كل اهتمامهما . ونصحه « سميث » بإعادة كتابة ما يسطره قلمه. سميا منه وراء التجويد حتى يبلغ به مرتبة الاقنان . وأراد رسل أن ينقل هذه النصيحة بأمانة دون جدوى . لقد أدرك بالممارسة أن إعادة كتابة أى شيء لا يزيد من جماله ، بل أنها تضر ما كان يتحلى به من مميزات ، وأن المسودة الأولى تفوق ، في سائر الحالات ، المسودات التالية في جودتها وحسن صياغتها ، الأمر الذى دعاه إلى نبذ النصيحة التى أزعجها إليه « لوجان بيرسال سميث » . وساعده التخلي عن إعادة كتابة ما يكتبه على توفير جانب كبير من الوقت الذى كان يضيع منه في محاولة التجويد هباء منثورا . ويصرح رسل في يومنا الراهن أنه لا يقدم على إعادة صياغة أى شيء يكتبه إلا إذا اكتشف أنه قد ارتكب خطأ فاحشا يتصل بالمادة التى يتناولها ، وليس في أسلوب صياغتها .

ويذكر رسل أن القلق الشديد كان يتناهب في أول عهده بالكتابة بسبب حرصه البالغ على جودة ما يكتب . وكان هذا القلق سببا في إخافه في بادئ الأمر في التعبير عن نفسه بطريقة تبث على الرضا . وبعد أن استطاع رسل أن يتخلص من هذا القلق المضر ، أصبح التجاذب حليفه . وأخيرا اهتدى إلى أفضل طريقة يعبر بها عن نفسه ، وذلك بأن يتخلى عن التفكير الواشى في أى موضوع يشغل باله لفترة من الزمن حتى يقوم لأشغوره بتفريخها . متدلل ، تظهر أفكاره على سطح الوعى جليلة واضحة كما لو كانت الهاما أو قبا من فضاء . وكانت محاضراته التى ألقاها في جامعة بوسطن عام ١٩١٤ بعنوان « معرفتنا بالسلام الخارجى » أول تجربة أثبتت له فاعلية هذه النتيجة ونجاحها . وهكذا اكتشف رسل نفسه ، وانصرف عن محاكاة « فلوبر » و « بالز » .

ولكن هذا لا يعنى أن أسلوب رسل النثرى ينجع دائما نحو البساطة . فقد كان رسل في بعض كتاباته المبكرة ينجع إلى استخدام أسلوب خطابي رنان مزدكس كما يتجلى لنا من مقالة « علاقة الرجل الحر » الذى يتم من تأثره بأسلوب « هيلتون » الطنان الفخم المرسين . ويرى رسل أن الأسلوب لا يمكن أن يتصف بالجودة إلا إذا كان يعبر عن شخصية صاحبه بطريقة لا إرادية . هذا إذا كانت شخصيته تستحق التعبير عنها بطبيعة الحال . وبالرغم من أن رسل يترقب على محاكاة أى أسلوب مهما بلغت جودته فإنه يرى أن معرفة الكاتب الوثيقة بالأساليب النثرية الجيدة تنمى فيه الإحساس بما يسميه « الأوزان النثرية » .

وينصح رسل الكتاب الذين يتناولون الأفكار في كتاباتهم بالحرص والترح والتخيل ، ينصحهم بالإقتصاد في استخدام أية كلمة طويلة إذا كانت هناك كلمة قصيرة يمكن أن تحل محلها . كما أنه يدعو إلى تجنب استعمال أية عبارات اعتراضية من شأنها أن تفوق وضوح الجملة . ويرى رسل ضرورة صياغة هذه العبارات الاعتراضية في جمل مستقلة . كما أنه ينصح الكتاب كذلك ألا يبدأوا أية جملة بطريقة توحى للقارى بفكرة معينة ثم يفتنوها بفكرة مناقضة لبدايتها .

مؤثرات أدبية في حياة رسل

تتمش شخصية برتراند رسل بالخص المرفه الدقيق . فربل فتان بالقوة حتى إذا لم يمارس النطق الفنى بالفل . وهو يحمل بين جنباته روح شاعر عظيم بالرغم من أنه لا ينظم القريض ، وبالرغم من أنه لم يحس في دخليته بجافر يستحس على قرعته . ويتكئى للدلالة على هذا أن نشر إلى ما كتبه « جوليان هكسلى » في هذا الصدد في مقال له بعنوان « آثار اللهب الإنسانى » (١٩٦١) -

« أتى أحب أن أذكر أن التار بلغ برتراند رسل وهو طالب في جامعة كيمبردج مبلغا عند سماعه لأول مرة مقصيدة « التمر » للشاعر « بليك » التى ألقاها على مسمعه صديق له وهما يرتحيان درج الكلية أنه تعين عليه أن يستند إلى الجدار حتى لا يتهاطل أو يخور » .

ويذكر لنا برتراند رسل في مؤلفه « الحقيقة والخيال » (١٩٦١) الكتب التى تأثر بها في شبابه بين الخامسة عشرة والحادية والعشرين ، أى في الوقت الذى كانت فيه الكتب تلعب دورا خطيرا في تكوينه العقلى . كانت أسرته المتحررة في شؤون السياسة ، والتمزعة في كل ما عداها تنظر إلى آرائه الجريئة التى كان يبذلها في يقافته نظرها إلى آراء إنسان به شلوذ أو شرود في الطبع . ولكن قراءة الكتب في تلك الفترة من حياته ألهمت أملا ومنحته شجاعة وخبرة في التعبير عن خواطره . فضلا من أنها طمأنته إلى سلامة عقله . فقد استيقن أن الكتب التى ألقاها أعظم المنكرين الذين ينطلق اليوم العالم كله في أجال وبيجيل تتضمن آراء جريئة لا تقل في شلوذها مما رميت به آراءه نفسها ، الأمر الذى أدخل على نفسه الطمانينة والأرياح .

بين جنياته حيا لـ « شيلي » و « تورجنيف » لم تستطع الأيام أن تعفو آثاره .

ويبدو أن « إيسن » بالمقارنة ، قد ترك أثرا محدودا في شبابه ، لأن رسل في كهولته يجد عسرا في تحديد ما تركه فيه من أثر . واكتشف رسل في حياته اللاحقة أن ما أظهره من تحسن سابق لـ « إيسن » في إيام الشباب لم يكن قائما على الإعجاب الحق به ، بل كان راجعا إلى **عطفه بوجه عام على كل أدب تأثر بقف في وجه التقاليد الموروثة وبشخصها** . واستهوت رسل شخصيات « إيسن » النسائية المتمردة على الأخلاقيات التقليدية الراقية كما استهواه فيهن حرصهن على حريتهن العاطفية واستقلالهن الفكري . ولكن تحمسه لمسرحيات « إيسن » لم يكن سوى مظهر من مظاهر تمرد الرومانس المبكر ، الذي نبذه بعد أن حكتته التجارب واكتمل نضجه الفكري . وبالرغم من تخليه عن رومانتيته ، فإنه لا يزال حتى يومنا الزمان يعتبر « إيسن » واحدا من أحسن كتاب المسرح في مقدرة على تطوير أحداث مسرحياته . ولكنه يصيب على شخصياته أنها لا تعدو أن تكون تجسيدا لأفكار ومبادئ ، وليست شخصيات مستمدة من الحياة تجري في عروقها الدماء .

وإذا كان للرومانسية جانبها المثالي المشرق الذي يؤمن بإمكانية الإنسان الاصحودة نحو الكمال ، فإن لها وجها آخر حزينا يفيض بالكآبة والإبناس . **وإنه إن الضلال إن نلن أن حياة رسل في شبابه كانت كلها نفاقا واستبشارا** ، فقد كان في بفاعته يمر بفترات حزن أسود وبأس قائم . وفي لحظات الحزن والاكتئاب ، كان رسل يقرأ في « رحلات جليفر » لـ « **جوناثان سويت** » تعبيرا عن يأسه المطلق الذي لا يشترقه بصيص واحد من نور . ويرى رسل أن اليأس الذي تنطوي عليه « رحلات جليفر » يعوق في كفافته ما عرف من مسرحية **شكسبير « الملك لم »** من تشاؤم .

قلنا أن رسل كان في شبابه تمردا رومانسيا . ولكن تجارب الحياة جعلته يفكر أخطار هذا التمرد الرومانسي . ومنها أن مد التمرد الرومانسي قد يتمخض في نهاية الأمر عن إنتاج الطغاة والمستبدين ومن ثم تخلي رسل عن عطفه السابق على المذهب الفوضوي . وإذا كان رجل البوليس في مطلع حياته يمثل أداة الدولة في الجور والفساد ، فإنه أصبح الآن يمثل في نظره نوما من النظام الذي لا غنى لأي مجتمع عنه (انظر كتابه « **السلطة والفرد** » ١٩٤٩ الذي يشرح وجهة نظره في هذا الموضوع باستفاضة) ورغم أنه يصرح في كتاب **«الرسل يعبر عما يعور في طرده»** (١٩٦٠) بضرورة استخدام العنف في بعض الحالات لتغيير نظم اجتماعية فاسدة ، فإنه ، بوجه عام ، يميل الآن إلى الحلول الليبرالية التقليدية القائمة على التسامح والحلول الوسط . وهو ينظر في ألم محض إلى انكماش الحريات في العالم المعاصر ، ويوهو أن يرى فيه من الشواهد

كان برتراند رسل في هذا الطور من حياته يمتد بالانتقال من موارد الجمال ، وخاصة الانتقال من جمال الشعر والطبيعة ، كما كان يلج عليه أمل حي في انتقاد المسير البشري من الوحدة التي تروى فيها . ووقوف كل شيء وقبل كل شيء ، كانت تسيطر عليه رغبة متعجبة في فهم العالم عن طريق دراسة الرياضيات والعلوم . ولم تسمح له تربيته المنزلية الجيورمانيانية المتزمنة بقرأة كل ما تهفو إليه نفسه . وسحمت له الأسرة بقرأة **شكسبير** ، و « **ميلتون** » ، وقصائد « **الورد بيرون** » ، باستثناء « **دون جوان** » ، إلى جانب اشعار « **تيتيوسون** » التي لم ترق له بسبب ما تنطوي عليه من افراط في العاطفة يصل إلى حد الرخص والابتذال . وفي يوم من الأيام وقمت أنظره على نصيدة «**شيلي**» بمنزلة «**الاستور** أو روح الوحدة » ، فاستولت هذه القصيدة على شفاف قلبه ، واثشى بها انشأه لا مزيد عليه . وبهرته موهبة « **شيلي** » التي مكنته من صياغة أفكاره الجميلة في قالب لا يقل منها جمالا . ولم يكن إعجاب رسل بـ « **شيلي** » ، في بادئ الأمر يرجع إلى عطف من جانبه على ما أظهره هذا الشاعر الرومانسي من تمرد مسيحي بل كان إعجابا فنييا خالصا بشعره الفناني وبلغ به الكلف بشعر **شيلي الفناني** مبلغا جعله يستأجر كل قصائده القصيرة التي تعالج الحب . وأحب رسل في شعر « **شيلي** » يأسه ووحده والمناظر الطبيعية الغيالية الغلابة التي بدت كما لو كانت حلما سرمديا جليا . وراق « **شيلي** » في حينه ، في القام الثاني من الناحية الفكرية لأنه رفض الأفكار التقليدية التي لا تستند إلى دليل معقول أو مقبول . ويضع لنسنا من هذا كله أن برتراند رسل كان رومانسيا كاملا في مطلع حياته .

ومن مظاهر هذه الرومانسية المبكرة أنه تأثر في حدثاته بأعمال « **تورجنيف** » الروائي الروسي . وبالرغم من ادراكه فيما بعد أن « **تورجنيف** » يقل في موهبته الفنية عن كل من « **دستيفسكي** » و « **تولستوي** » ، فقد استطاع هذا الروائي النثار أن يلمس شفاف قلبه كما لم يلمه أي روائي آخر . والذي راق لرسل في أدب « **تورجنيف** » هو تصويره لمجتمع من الشباب الجاد الملى بالآمال في إقامة حياة أفضل ، والساخط على المظالم الاجتماعية والأوضاع الفعنة . ووجد رسل في أدب « **تورجنيف** » صورا من صنع الخيال لرجال صناديد يكافحون جاهدين لإقامة عهد جديد من العدل والنور . وتركزت قصة « **تورجنيف** » « **الإبنة والإبنسة** » في نفس رسل الشاب أثرا عميقا ليس لمعفه قرار . وتعتبر هذه القصة عن أمل الأجيال الروسية المتعاقبة في يوم الخلاص . وتعود حول رجل اسمه « **بارازوف** » يشر بالفلسفة العممية . وليس من شك في أن آراء رسل السياسية في مطلع حياته كانت تعكس هذا الإعجاب الشديد بالعممية كما يتجلى لنا من كتابه « **الفرق إلى الحرية** » الذي نشره في عام ١٩١٨ . وبالرغم من أن رسل قد تخطى تعاليسا من رومانسيته المتمردة ، فإنه لا يزال يعمل

ما يؤيد مسبق نبوءة « جودج أودويل » المظلمة التي صورها في روايته التي تلت بالشر « العالم عام ١٩٨٤ » .

رسل الناقد الأدبي

عرف برتراند رسل في حياته المديدة عددا كبيرا من مشاهير الأدب الإنجليزي الحديث معرفة شخصية . وسجل في كتابه المتع « صور من الذاكرة » انطباعاته عن هؤلاء الأدباء ورأيه في انتاجهم الأدبي ومسلكهم الشخصي على حد سواء .

يقول « برتراند رسل » انه قابل « ه . ج . ويلز » لأول مرة في عام ١٩٠٢ في جمعية صغرى أنشأها « سيدني ويب » رائد القابضة بهدف تبادل الآراء والمناقشة . وأصبح من الواضح أن وشائج التعاطف السياسي تربط بين رسل و « ويلز » منذ البداية ، فهما يشتركان في الإيمان بالاشتراكية ، ويرفضان الاستعمار ، ويمقتان جنوح العالم نحو الحرب العالمية الأولى . ولكن الخلاف بدا يدب بينهما عندما أصدر « ه . ج . ويلز » قصة بمنوان « في أيام الغضب » تبتأ فيها بانتصار العقل والآنزان على جنون الحرب ، كما تبتأ باستئراق كل إنسان في حب منطلق من كافة القيود . وعرض « ويلز » بسبب هذه القصة لهجوم شنته الصحافة الإنجليزية عليه نظرا لما رآه فيها من دفاع عن الحب الطليق . فبدأ « ويلز » في التراجع ، ورد بنوع من الحرارة والتحمس أنه لم يدافع عن الحب الطليق ، وأن أحداث القصة لا تبدو أن تكون نبؤا بما يمكن حصوله دون استئصال أو استهجان لها . ولم يرق هذا التراجع من جانب « ويلز » في حين رسل واعتبره تلاعبا واحتيالا . وسأله رسل لماذا دافع عن الحب بلا قيود في بادئ الأمر ثم تراجع بمسد ذلك . فأجاب « ويلز » بقوله أنه لم يكن قد اقتصد بعد من حقوق التأليف والنشر ما يمكنه من الاستقلال في معاشه .

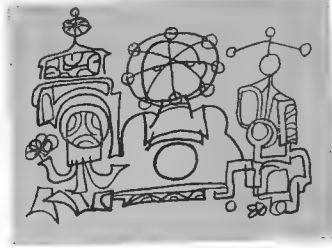
واستاء رسل حينذاك من رد « ويلز » النفسي . ولكنه يرى الآن أن استيائه لم يكن له ما يبرره ، وأنه كان متشددا في موقفه بلا داع . ومما زاد من اتساع الهوة بين رسل و « ويلز » أن « ويلز » غير موقفه وأصبح يؤيد بلاده في الحرب العالمية الأولى تأييدا بالغ الحمس ضد ما أسماه « العسكرية البروسية » . ولكن علاقة رسل به أصبحت أكثر ودا بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها . ويعترف رسل بأعجابه بكتاب « ويلز » « مجمل التاريخ » وخاصة الأجزاء الأولى منه ، كما يعترف بنفوق هذا الأديب المحفوظ في تصور سلوك الجماهير الجماعي عندما تواجه ظروفا غير عادية كما هو الحال مثلا في « حرب العوالم » . ولكن رسل يعيب عليه حرصه على استرفاء عامة الناس ، وتنازله مما يؤمن به أحياسانا خولا من الصيحات الشعبية. العالمية . وأنه كان يبعد أن أمراض الناس عنه. لمر لا يطلق .



وعلم رسل لدهشته أن « شو » كان يقبل كل كلمة لاء بها « بتلر » على أنها أنجيل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما يقبل النظريات التي قالها على سبيل المزاح لا أكثر على أنها حقائق لا يرقى إليها الشك . واخذ « شو » عن « بتلر » كراهيته لـ « داروين » ، ويعيب رسل على « شسو » كذلك احتفاره للعلم ، ومداخته الحكومة السوفييتية في الفترة الأخيرة من حياته ، وبينه للماركسية بشكل كامل منتظم .

وعرف برتراند رسل إلى « جوزيف كوتارد » في سبتمبر عام ١٩١٢ وكان رسل معجبا بكتبه ويرغب في التعرف به . ولكنه لم يجرؤ على ذلك حتى قدمته صديقه « الليدي أوتولين موريل » إليه .. واندفع رسل عندما اكتشف

وكانت معرفة رسل بـ « د . هـ . لورنس » قصيرة مضطربة دامت في مجموعها ما يقرب من عام . أحب رسل في « لورنس » عواطفه المتقسية ، كما أحب فيه الإيمان بحاجة العالم إلى شيء جوهري للغاية لاصلاح شأنه والذي جذب رسل إلى « لورنس » في بادئ الأمر صفة ديناميكية أكيدة كانت تميزه ، فضلا عن مصادره في تحدى الافتراضات التي يقبلها الإنسان على أنها مسلمات لا يرقى إليها الشك . وكان رسل متهما بميوذته المفرطة للعلم ، فحرب بصداقته بـ « لورنس » ، اعتقادا منه أنه من الجائز أن تعطيه هذه الصداقة جرعة منشطة من الاثقل . ولكن النزاع دب بينهما بسبب خلافهما الجوهري في الفكر والسياسة . فقد كان رسل شديد الإيمان بالديمقراطية في حين أن « لورنس »



أن « كوتارد » يتكلم الإنجليزية في لغة أمجية واضحة للفصاة ، ولكنه كان في مسلكه سييدا بولنديا مهذبا أرستقراطيا حتى اطراف أصابعه . ونشأت بين رسل و « كوتارد » أجمل علاقة إنسانية يمكن أن تنشأ بين صديقين . هذا على الرغم من اختلافهما الجذري في شئون الفكر والسياسة . فقد كان « كوتارد » أخلاقيا متشددا للغاية ، كما أنه كان من الناحية السياسية محافظا لا يعمل أقل حقف على الثورات . وكان رسل معجبا بروايته « قلب الظلام » التي تبور فلسفته في الحياة والتي تبين ادراكه الكامل للصور المختلفة التي يتخلدها جنون المواقف الشبوبة التي يتعرض لها الإنسان ، الأمر الذي جعله يؤمن إيمانا كلاسيكيا عميقا بأهمية النظام . ولم يكن « كوتارد » يحفل بالسياسة اللهم الا تصريحه بحب انجلترا وكراهيته لروسيا القيصرية والشيعية على حد سواء ، وهو الموقف البولندي التقليدي على أية حال . ولكنه يحفل بتصوير الروح الإنسانية الفردية وهي تواجه عدم احترام الطبيعة وتجاهل غالبا مداوة الإنسان ، كما تعرض للمراعات الداخلية مع الأهواء ، الخير منها والشرير ، التي تقود نحو الدمار .

ـ في واية ـ استولد كل الفلسفة الفاشية قبل أن يفكر رجال السياسة فيها . ويقول رسل من تاكيد « لورنس » للجنس : ـ

« يرجع لتاكيد القوط للجنس الى أنه في الجنس وحده كان مضطرا للاعتراف بأنه لم يكن الإنسان الوحيد الموجود في الكون . ولأن هذا الاعتراف كان ألما على نفسه ، داه هذا لأن يرى أن العلاقات الجنسية قتال دائم يسمى كل جانب فيه الى تدمير الجانب الآخر .

وقابل رسل « جورج برنارد شو » لأول مرة في عام ١٨٩٦ في مؤتمر اشتراكي عقد في لندن ، وكان معجبا بمقال « شو » الذي دافع فيه من الاشتراكية الغابية التي وقت الاشتراكية البريطانية من تاتير ماركس . كان « شو » حتى ذلك الوقت خجولا ، يتسلح بكتابه اللاذعة تنوع من الدفاع ضد السخرية والهجوم الذي يتوقمه . ويرى رسل أن مجموع « شو » على الزيف والتناقض في العصر الفيكتوري كان مفيدا كما أنه كان ممثما ، وأن الإنجليز يدينون له بأفضل والفرغان ما في هذا شك . ويرى رسل لنا اثر « صامويل بتلر » البالغ فيه . ويذكر في هذا الشأن أنه قابل « شو » في مائدة أقيمت لتكريم « صامويل بتلر » ،

وكانت مأسى الوحشة والوحدة تشغل جانيها كبيرا من تفكيره وشموره . ويقول رسل في هذا الصدد :

« كم عجبت في بعض الأحيان لقدار ما كان » كونراد »
نفسه يشعر به وهو يعيش بين الأنجليز من وحشة يحس بها هذا الرجل والتي كان يكتبها بيجد ارادى سلام .

وبالرغم من ايمان « كونراد » بالنظام ، فإنه يرفض المسؤولية التي تفرض على الإنسان النظام من الخارج ، فهو يريد من هذا النظام أن يكون نابعا من دخليته .

رسل الكاتب القصصى

لا شك أن الدهشة مستمبنا اذا علمنا أن برتراند رسل بدأ ينتجه الى التاليف القصصى في سن الثمانين . فقد أصدر مجموعتين من القصص القصيرة الاولى بعنوان « إبليس في الفساحى وقصص اخرى » (١٩٥٣) ، والثانية بعنوان « أحلام مزجة » (١٩٥٤) .

وباستيعاد المجموعة القصصية الثانية من دائرة البحث والاستقصاء لأنها ليست قصصا بلغنى المروف ، فمظلمها تصور يكاد أن يكون مطابقا للواقع للأحلام المزجة التي يحتمل أن تقض مضجع بعض مشاهير المالم أمثال : « ستالين » و « ايزنهاور » و « دين اتشون » . ولهذا ، فاني سأقصر حديثي على ما اعتبره أبرز قصتين في المجموعة الأولى .

يذكر رسل في المقدمة القصيرة للغاية التي سطر بها « إبليس في الفساحى وقصص اخرى » أن دهشته من كتابته هذه القصص لا تقل من دهشة القاري نفسه بحال من الأحوال . ويضيف أنه شعر وهو في الثمانين أن حافزا قويا لا سبيل الى مغاليته يدفعه الى كتابتها ويقرر رسل أنه وجد متعة في تأليفها ، ولكنه غير موثق من قيمتها الفنية . ويلقى بأسلوبه الهازل المذابب الذي نموداه أن اتجاهه نحو التاليف القصصى في مثل هذه السن المتأخرة قد يبدو غريبا ، ولكنه ليس منقطع النظر تماما . فقد كان الفيلسوف « هوبز » أكبر منه عمرا عندما كتب سيرته الذاتية بالشعر اللاتينى في أوزان مكونة من ست تفعيلات .

تقع أحداث القصة الرئيسية في هذه المجموعة التي تحمل عنوان « إبليس في الفساحى : أو القطاعات المصنوعة هونا » . في ضاحية وهمية أسماها « مورت ليك » وتصور هذه القصة الأحداث الشيطانية التي يقوم بها طبيب نفساني فزير اسمه « الدكتور ميردوك مالوكو » . ويروى لنا أحداثها رجل من سكان هذه الضاحية . ويقرأ الراوى أثناء سيره الثلاثة النحاسية التي يضمها الدكتور « مالوكو » خارج عيادته ، فنقد الدهشة لسانه لما فيها من غرابة ، فاللائنة تدعو الناس الى استشارة هذا الطبيب من أجل الحصول على القطائع التي يستمعا في عيادته . وتشخيص هذا الطبيب الشيطان للداء الذى يقدمه سكان الفساحى بسيط ومعتول . فهو يدرك مقدار ما يكتنف حياة الفساحى

من رتابة وملل غائلين . وعلاجه لهذا الداء لا يقتل في بساطته ومعتولته من تشخيصه له . فهو يتمتع زبائنه بأن يجعل حياتهم أكثر اللذة ، وأن يبدد ما يسترها من اسر ورتابة . وفى يوم من الأيام يرى الراوى واحدا من جيرانه وهو « المستر أبركرومبى » خارجا من عيادة الطبيب صاحب الوجه زائف البصر متعثر الخطوات ، فيندهش لحالته ابغى الدهشة . ولكن الدهشة تستولى عليه تماما عندما يرى ثلاثة آخرين من جيرانه هم « المستر بوشاب » و « المستر كارت رايت » و « سيز اليكر » يخرجون من عيادة الدكتور « مالوكو » في مثل هذه الحالة .

وتستولى على الراوى مشاعر النخوة وحسن الجوار ، فيقتحم عيادة الدكتور « مالوكو » ، ويطلب منه تفسيراً لما حدث لجيرانه الساكنين . فيرفض الطبيب الشيطان أن يدلى بشئ حرصا من جانبه على صيانة اسرار زبائنه .

وأخيرا ، يكتشف الراوى حقيقة ما حدث لفساحيا الدكتور « مالوكو » الأرملة . ويرف أن « المستر أبركرومبى » ، الذى اشتهر بنزاهته وسمته الطبية طيلة حياته ، قد سرق مبلغا كبيرا من المال من البنك الذى يعمل به ، وأنه حاول ببحث ودناءة أن يلقى المسؤولية على كامل واحد من ممرضيه . ويرف « أبركرومبى » أن الدكتور « مالوكو » الشيطان هو الذى حرشه على اغتلاص أموال البنك ، واقنعه بأنه يستطيع بشئ من الدهاء أن يفلت من قبضة العدالة .

واستطاع الدكتور « مالوكو » كذلك أن يعول حياة رجل آخر هو « بوشاب » من طريق الفضيحة الى طريق الرذيلة . كان « بوشاب » واعظا يدعو شباب « مورت ليك » الى العفة والطهر ، فأفراه « مالوكو » بمعارضة « ويتع « بوشاب » في غرام أرملة جميلة لعوب لم تكن تحبه حقا ، ولكنها تبغى مجرد التلهى والتسليه . ويبيع هذا الرجل روحه للشيطان من أجل الحصول على مال وفير ينقله على عشيقته . واكتشف البوليس أن هذا الواطف الفاضل الذى لا يكف عن انتطاف الآيات الدينية ، يروج للأدب المكشوف عن طريق وضع اشارات عند بعض الآيات الواردة في الكتاب المقدس الذى يتولى توزيعه بين الشباب تنصيحهم بالرجوع الى بعض النashرين اذا كانوا يرغبون في المزيد من الشرح والإيضاح . فندما يذكر الكتاب المقدس مثلا أن هونا يطلب من خدامه أن يصبوا من المرأة الساقطة خارج باب المدينة ، يضع هذا الواطف مذكرة مفادها أنه ليس هناك شك في أن معظم قراء الكتاب المقدس لا يدركون معنى المرأة الساقطة ، وأن النashر القلاني على استعداد لتوضيح المعنى الضار اليه عند الطلب . وعندما يكتشف البوليس النشأ من جرائم « بوشاب » الاخلاقية لا يجد مفرا سوى التخلص من حياته .

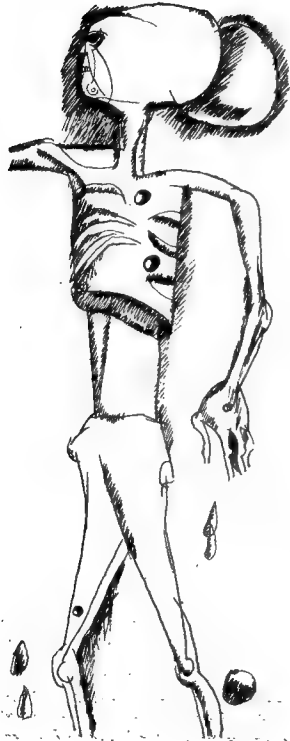
ويمثل « المستر كارت رايت » ضحجة الدكتور « مالوكو » الثالثة مصورا فوتوغرافيا ناجها صاموئيل في منه عشيقته الجميلة . ويبدو هذا المصور أن الضرائب تستنفد

جائنا كبيرا من إرادته الذي يحتاج اليه للاتفاق عن سعة على ملذاته . ويفكر « كارت رايت » في استخدام عشيقته وموجهة التوتوغرافية في توريث عيشة القوم الأبرياء في أوضاع غرامية مشينة ، ثم يلتقط لهم صوراً فيها ليظهرها في وجوههم كسلاح يبتز به المال . ويحتال « كارت رايت » على أحد الأساقفة على هذا النحو ، فيدبر له هذا الأسقف « ورطة » مائلة . ويوجه اليه دعوة مزورة لحضور حفل باسم السفارة الروسية . وفي أثناء الحفل يتقدم أحد الحاضرين من الصور ويطلبه مطروفاً كبيراً كتب عليه من الخارج مبلغ كبير من المال . ويلتقط الأسقف للصور صورة فوتوغرافية في هذا الموقف المرح ، ويظهرها كسلاح يهدم ، ويطلب منه نظراً سكوتاً عليه أن يقدم اليه تسعين في المائة من إيراده غير المشروع لانفاقه في وجوهه الربر . وبهذا تحقق استشارة الدكتور « مالكو » له بأبواب هذا الأسلوب الدنيء في جمع المال .

أما « مسز اليركر » فقد اغراها « الدكتور مالكو » بأن تغرب زوجها المشرع مع المنافس الوحيد له الذي يشتغل عشيقته في التخلص نهائياً من غريبه . وعندما تفتح هذه المرأة عينها على مقدار غفلتها وجسنتها مما نصيبها دولة من جنون .

وفي رأسه الفاسد من هذا العالم الشرير ، يخترع الراوي جهازاً طبياً من شأنه أن يجعل ماء البحار والمحيطات يقل ، ويقطع على كل أثر للحياة على الأرض . ثم يتوجه إلى « إبيدة الدكتور » « مالكو » ليعلم له نياً هذا الاجترار الجسدي . وعندما يرى أن الدكتور الشيطان يستقبل بالرضا والابتهاج بشرى دمار العالم ، يغير الراوي رأيه ويصل عن خطته ، ويقرر استمرار الحياة على الأرض حتى يفوت على إبليس الضواحي أقراضه الشريرة .

يبدو بنا ، قبل كل شيء ، أن نذكر أن أسلوب رسل المنرى لا يصونه أبداً ، قصة « إبليس الضواحي » ، شأنها في ذلك شأن بقية قصص المجموعة ، مكتوبة بلغة بسيطة جميلة سليمة . ويستطيع قارئ هذه القصة أن ينتج بصمات أصابع مؤلفها كفكر . فليها نطالع شيئاً من الاستغفاف بالدين كاللذي تعودنا قراءته في كتبه ومقالاته وأهم من هذا أن رسل الفكر يرى أن العقل البشري ، بالرغم من إراتيه وسلاته الظاهريين ، لا يعدو أن يكون غلالة رفيقة تغلف روحاً براكين اللاعقل والجنون . وإذا طبقنا هذا على القصة ، يتضح لنا أن الدكتور « مالكو » ، إبليس الضواحي ، يكمن في ضغائيه وليس خارجاً عنهم . ويضر طفلة القديس في استجابة « إريكرومي » ، و « موشاب » ، « كارت رايت » ، و « مسز اليركر » لأقاربه . وليس غريباً أن يتأثر رسل القصص بزرل الفكر . فمن الطبيعي أن تترك شخصية الكاتب بصماتها على كل ما يخطه قلمه . ولكن ينبغي علينا أيضاً بالحق أن نؤكد أن هذا الأمر لا يعدو أن يكون عرضاً عن أسلوبه يدعو إلى الإعجاب حقا



أن يستطيع رجل أن يعطي قصصه من أن تلحق تصيح متبرا يمرض منه آراءه ، وأن تجر هذه القصص سلبية للغاية بوصفها قصصا ، وليس بوصفها تجسيدا لبعض الإنكار البشرية .

وفي نفس هذه المجموعة القصصية يبرز أمانتا قصة ممتازة أخرى تميد الى أذهاننا أسلوب « ه . ج . ويلز » و « جورج أورويل » في الإنشاء الروائي . **لهي تجمع بين خلفية قصص « ويلز » العلمية وبين القدرة على خلق جو كئيب خافت نسيجه من الافتراضات والكاذب كالمى نظامه في « العالم عام ١٩٨٤ » .**

وتحمل هذه القصة عنوان « **الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء** » وتصور لنا هذه القصة مؤامرة علمية خبيثة لبيع الخوف للناس ، على رأسها واحد من كبار رجال المال في العالم اسمه « السير ثيوفيلوس بنتريك » . واندراكا من هذا الرجل ما تتمتع به الصحافة والأعلام والعلم من قوة وبأس في العالم الحديث ، نجده يستعين بصحفي بارع اسمه « السير باليوس فرانجر » ، ورجل دعاية لا يقل عنه براعة اسمه « بيليوس هابر » ، وعالم يمتدح بالقدرة على التفكير الخلاق- اسمه « بندراك ماركل » .

وتسمى هذه الجماعة المتآمرة الى السيطرة على العالم بأسره - شرقا وغربا - سيطرة لا يتأخر فيها أحد . وسيلها الى هذا أشاعة جو هستري من اللطم من مدو ومعي . ويبدأ المسام « ماركل » في نسج أول خيوط المؤامرة بأن يعلن أنه قد تمكن من اختراع جهاز علمي يكشف عن وجود مخلوقات متناهية في الصغر جات من المريخ لتفزو الأرض . وهنا يجيء دور الصحفي ورجل الأعلام في إذاعة هذا الكشف العلمي الخطير . ويرسل الصحفي بعض أزمائه إلى « اللبدي ميلينست » زوجة « ثيوفيلوس بنتريك » ليجري معها حديثا سطحيا ، باعتبارها الشخص الوحيد الذي رأى هذه المخلوقات البشعة بعين راسه من طريق استخدام « الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء » . وحقائق الأمر أن رجل الأعمال « بنتريك » قد أوجع الى زوجته بأذاعة هذه القصة ، فتصاع له لأنها قد تزولت منه من غير حب ، نظير انتشارها في أسرهما من برائن المور . فضلا عن ذلك ، يطلب هذا الرجل من زوجته أن تستخدم موهبتها الفنية في رسم صورة لشدة غاية في القبح والأشاعة دون أن يفضي اليها بالسبب الذي يحذر . لكن هذا الطلب - ثم يسلم هذه الصورة لرجل الإعلان « ألبراج » هابر » الذي يبتاعها في خلق جو هستري من الخوف من غزاة الأرض الوافدين من كوكب المريخ . ويقتل الناس من كل طبب وصوب على شراء « الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء » ، ويشيع بين عامة الناس اعتقاد بأنهم يرون بالفعل المخلوقات الكريهة التي

حدثت عنها « اللبدي ميلينست » في حديثها الصحفي . وهكذا تنتفج جيوب « بنتريك » وأمواله بالمال ، ويكاد أن يتبحر في السيطرة المطلقة على الأرض . حتى القلة التي تنتسك في وجود الفزاة من الكوكب الآخر تؤثر الصمت أمام الجنون المم خشي أن يفك بها عامة الناس . وتستطيع هذه الأكاذيب الفسحة الصنيفة أن تؤلف بين الشرق والغرب . ويحدث سكان الأرض قاطبة أمام هذا الخطر الكوني الرهيب .

ولكن علما شابا شريفا اسمه مارتن بين له أن يتحري حقيقة وجود هذا الخطر بنفسه . ولكن فقره يحول بينه وبين شراء « **الجهاز الكاشف عن الأشعة دون الحمراء** » . وبالرغم من هذا ، يبدأ مارتن تحريه واستقصاءه . ويتوجه الى « اللبدي ميلينست » باعتبارها أول شخص شاهد هؤلاء الفزاة . وعندما تقع انظار هذه المرأة عليه يرى فيه صورة للرجل الذي كانت تصب الزواج منه لولا أن دفعها العوز الى الزواج من « السير بنتريك » . ويدعش « مارتن » عندما يكتشف أن قلب هذه المرأة عامر بالطهر والنقاوة التي تخفى تحت ركام من الزيف والإدعاء . فيحبسها مثلما تحبه . ويتناسد « مارتن » « اللبدي ميلينست » أن تصرح له بحقيقة أمر الفزاة من المريخ . فتسترف له بأن الحكاية كلها لا تصدو أن تكون أكاذيب مدبرة . ويتردد « مارتن » في إذاعة الحقيقة على الناس بعد أن كشف منها القاب . فعنى إذاعتها أن « اللبدي ميلينست » المخلوق الطاهر سميحها الهلاك . كما أن معناها أن التظاحن بين الشرق والغرب سيبدأ من جديد بعد أن تنبع الخوف في التاليف بين المسكرين المتطاحين . ولكن « اللبدي ميلينست » تقرر إذاعة الحقيقة مهما كلفتها من قمن . ويقت بجانبها صحفيون من أعداء الصحفي « باليوس فرانجر » وأمواله .

وفي يوم من الأيام يصحو سكان الأرض مدعورين على صوت غارة حقيقية يشنها سكان المريخ عليهم . الذين جاءوا بالفعل لغزو عالمهم .

ونص نجد في هذه القصة الممتعة وقصص « اللبدي ميلينست » الشريف بالذات أعداء آراءه ورسل الفكر الذي لا يكف من دعواته في كتاباته الى الكشف عن الحقيقة مهما كلفتها من حسرة وقلق . وحتى اذا كان اخفاؤها مصدرا لطائفة الفكر ورواحة البال . وتتر هذه القصة مشكلة الإلواء ، الإلواء لاكذوبة سافرة ولكنها مريحة ومفيدة والإلواء للصدق الذي يكره صفو بال الإنسان ويرمسه للتعاكس والأخلاق . ونحن نعرف أن ولاد ريسل للصدق والحقيقة يفوق ولاد أي شيء آخر .

رئيس عوشي

● الأشياء الأساسية التي تبدو لي
هامة في ذاتها ، لا من حيث هي
مجرد وسائل لبلوغ أهداف وراءها ،
هي المعرفة ، والفن ، والسعادة
الصادرة عن اشتياق الفرائز ،
وعلاقات الصداقة أو المحبة .
من « مشكلة الصين » (١٩٢٢)

الست عاوة .. كيف نقرؤها؟

سمير وهبي



حدث في عام ١٩٥٠ أن طليت أحسدى المجلات الى برتراند رسل أن يوافيها بمختصر لسيرة حياته . ففاجأها بأن أرسل إليها نصه لنفسه . فكتب يقول :

« أن وفاة الكونت رسل الثالث (أو برتراند رسل ، كما كان يحب أن يسمى نفسه) في سن التسعين ، قد وضع حدا لمهد بعيد متصل . فان جده اللورد جون رسل كان وزيرا في العهد الفيكتوري ، وقد زاد نابليون في منفاه بجزيرة ألبا . وفي شبابه أتبع أبحاثا هامة تنصل بالمنطق الرياضي وتبلى أعلى الدرجات العلمية في ١٨٩٥ . وإثناء الحرب الكبرى ، نادى بوقف القتال بأي لمن ومهما كانت الشروط . وأثار موقفه حفيظة البعض وهو الأمر الذي جعل « كلية ترينيتي » تستغنى عن خدماته العلمية وتحرمة من كرسى الاستاذية . وفي سنة ١٩١٨ قضى بضعة شهور في السجن . وفي عام ١٩٢٠ زار روسيا زيارة قصيرة ولكن انطباعاته هناك لم تكن سارة . لم تقض في الصين زيارة أطول .

وفي السنوات التي تلت ذلك ، نادى بالإشتراكية المعتدلة وباصلاح التعليم ، كما طالب باتباع أخلاقيات أقل صرامة فيما يتعلق بالزواج والحب . وفي الحرب الثانية ، لم يشترك بأي نشاط سياسي لأنه قر ليعيش في بلد محايد . وبسبب نزوانه القريبة ، كانت حيساله تمثل طابعا خارجا عن الزمن يلتزنا بالاستقراطيين الفاضلين الذين عرفتهم بريطانيا في بداية القرن التاسع عشر . كانت مبادئه فيها نادرة ، إلا أنها كانت أيضا توجه حياته . هاش وله أصدقاء كثيرون ، غير أن غالبيهم قد مات . وبالرغم من ذلك ، فإنه ظل للذين بقوا على قيد الحياة شخصا مليئا بالبهجة . وهذا يرجع الى حد كبير الى صحته الجيدة . « كان آخر من بقي من عهد ولي والتقى ! » هذا ما كتبه عن نفسه بأسلوب واقعي حرص فيه أن يقول كل « الحقائق » موجرة وفي غير اطناب ، لأنه يؤمن في قرارة نفسه بأن الحقيقة المجردة لها قداسة وقوة تفد الى الامعاء ، وأن يكن قد اختار لها قالبا ساخرا ، هو نصه لنفسه ! .

كيف نفزو السعادة

ان الحيوان يشعر بالسعادة طالما توافرت له الصحة الجيدة والغذاء ، وكان خليقا باليسر أن يكونوا مثل الحيوان في استمتاعه بالسعادة ، لكنهم لم يفعلوا .

يقول برتراند رسل :

« قف في شارع مزدحم أو ادخل ملهى ليليا ، وراقب الناس من حولك .. تجدك على اتفاق مع الشاعر وليام بليك الذي أشهد يوما يقول :

على كل وجه التقي به ، أرى

علامات من الضعف وكأنا من الجراح ..

فلق وشعور بالذنب وعدم اتزان الآخرين .. تلك جميعها علامات رآها برتراند رسل مرتسمة على وجوه البشر ، ثم نظر الى داخل النفوس ..

ولواد بعدد أن يجد اللئوس علاجا ، فأودع آراءه كتابا اسماه « نفزو السعادة » The Conquest of Happiness أخرجه للمرة الأولى في ١٩٢٠ ، وكررت طبعانه بعد ذلك عددا كبيرا من المرات ، ولكن دون أن يضيف أو يعدل سطرا واحدا ، وكان رسل قد وضع فيه عصارة فكره من سعادة الانسان ، ولم يجد بعد ذلك سببا لتعديل كلمة واحدة فيه . يبدأ رسل كتابه النفيس بتعدير يقول فيه انه لا يوجه كلامه الى المتعالمين أي الذين ينظرون الى المشاكل نظرة من أعلى ، ولا الى الذين يستصغرونها ، فيثقون دونها . ويقول أيضا أن كتابه يخلو من الفلسفة والبحث العميق ، وإنما هو ملاحظات أوصى اليه بها الصبي السليم common sense والطبع السوي .

وهو في هذا الكتاب يذكر جملة مبادئ تثبت له فالحالها بعد أن جرهم بنفسه واختبرها اختبارا شخصيا فاضفت عليه شعورا بالسعادة في كل مرة ، وهي سبعة مبادئ هامة مرضها في حديث له نشره له الصحافة القريبة مقب حصوله على جائزة نوبل للأدب لسنة ١٩٥٠ . وفيما بعد عرض لها .

١ - عدم المبالاة بالقول الآخرين

من صفات المجتمعات الحديثة انها تنقسم الى عدة فصائل تختلف الواحدة منها عن الأخرى من حيث نظرة كل منها الى المعتقدات الأخلاقية والدينية . وهذه الاختلافات كثيرا ما تجعل فردا ذا ميول معينة يشعر بأنه في عزلة تامة عندما يعيش مع جماعة ما . بينما لو عاش مع جماعة أخرى لانتمج فيها ولقبته بدورها فيولا حسنا . أن خسوف « النقول » يسم حياة الفرد ، خاصة اذا كان به ميل للانطواء لإزيد الطين بلة . ذلك لأن الرأي العام ألقى به ميل الذين يشعونه من الذين يقفون حياله موقف عدم المبالاة .

ويقول رسل في هذا الصدد بأن السعادة نوعان رئيسيان فهي إما حيوانية أو روحانية ، عاطفية أو عقلية .

ويذكر لنا مقاييسا سهلا للتمييز بين النوعين ، فيقول بأن سعادة النوع الأول متشابهة لكل البشر . أما النسائية فلا يعرفها إلا من تعلم القراءة والكتابة . ويحكى أنه ، في طفولته ، عرف رجلا صنعته حفر آبار الماء . وكان هذا الشخص سعيدا ، لأن « السعادة تنحصر منه » . كان طويل القامة ، عريض المنكبين ، له عضلات لم ير أحد مثلا . ولكنه كان أميا . وفي سنة ١٨٨٥ طلب اليه أن يشترك في الانتخابات العامة ، فمرف للمرة الأولى من حياته وجود ما يسمى بالحياة المتباينة . كانت سعادته من نوع لا يرقى مطلقا الى مسرات العقل ، فلا عنتيه قوانين الطبيعة ، أو تطور الأنواع ، أو أي موضوع آخر مما يشغل به المتقليون . كانت سعادته مشغونة بقوة المغشقة ، وبوجود حمل كاف له ، وبالتصاير على العقبات التي يصادفها في سخور الأرض التي يحفرها .

ان سعادة البستاني هي كذلك من هذا القبيل لمعظم اهتمامه منحصر في مطاردة الارانب التي يشن عليها حربا شعواء ، وهو يتحدث عنها بنفس الاسلوب الذي يستخدمه رجال سكوتلانديارد عندما يتحدثون عن اعنى المجرمين .

ويذكرنا هذا الكلام بيت ابي الطيب التتبي المشهور الذي يقول فيه :

دو العقل يشقى في النعيم بعقله

واخو الجبالة في الشقاوة يتم

وقد يقال :

كيف يمكن لفرد ممتاز ان يجد لذة في محاربة حيوانات ضعيفة مثل الارانب ؟ ولكن أليست الارانب اكبر حجما بملايين المرات من الميكروبات الصغرة وكلاهما فيه خطر على الانسان ؟ ألا يجد الفرد الممتاز اللذة كل اللذة في محاربة تلك الكائنات الضئيلة التي لا نراها الا بالمجهر .

وفي رايه ان اسعد الناس من بين رجال الفكر هم رجال العلم . ذلك لان حياتهم الماطفية غالبا ما تكون مستقرة وهادئة ، وهم يستمدون من نتائج ابحاثهم لذة كبرى . اما الفنانون ورجال الادب ، فهم واقفون تحت تأثير راي خاطيء بقه من الضروري ان يكونوا بؤساء في زيجاتهم ، يعكس رجال العلم الذين ما زالوا يلتزمون سعادتهم في الحياة المنزلية الهادئة .

٢ - النظام والجمال

وصف مرة بودليز بلاد السعادة فقال : « هناك كل شيء

يسبح في نظام وجمال »

وعند رسل ، نجد ان النظام والجمال شرطان للسعادة . يقول ان الحياة السعيدة يجب ان تكون الى حد كبير حياة هادئة ، لان بغور النبطة الحقيقية لا تنبئ الا في مناخ من الهدوء والتوافق . ويظن الكثيرون ان الهدوء والنظام يولدان السام ، ولكن هذا غير صحيح ، لان الحركة الدائرية والتثبيت ليسا بديلين للسام ، وانما هما صورة اخرى له .

ان السام ، بصفته عاملا من عوامل السلوك البشري ، لم يزل الاهتمام الذي يستتله ، لان رسل يظن انه من القوة الكبيرة التي لمبت دورها في تاريخ البشرية . ان الملل يبدو وكأنه مقصور على الانسان وحده . فالحيوانات ، عندما تكون طليقة تكون مشغولة بالبحث عن اعدائها او من طامها او من الاثنين معا . ويبدو لها ان تتزوج او تبحث عن اللذة ، وحتى في اوقات بؤسها ، فهي لا تسام . ان الحرب من الاعداء ، رغم انه من الامور القاسية لا يورث الملل والسام . ذلك ان بداخل كل شخص منا حاجة مستترة للانارة ، وهي حاجة لها جلور عميقة ففي العصور البدائية عندما كان القنص يعرض كل فائض النشاط البشري . كان القنص شيئا والحرب ايضا وكذلك



الذهب . كانت الاحوال عندئذ لا يشوبها السام على الإطلاق . غير ان تلك الاحوال تغيرت بدخول الزرعة ، اذ اصبحت الحياة وائبة ، فيما هذا الطبقة المستبدة التي ظل الكثيرون من افرادها يعيشون في عصور القنص .

٣ - الترجسية

ان الصفاة تصيب الانسان الذي يشعر بأنه غير محبوب . هذا الى تقويض الشخص الذي يشعر بمحبة الآخرين له . ولاسباب كثيرة ومتباينة ، يمكن للفرد ان يحس بأنه غير مرغوب فيه . والسبب عادة كامن في عدم الثقة بالنفس وراجع الى طفولة حرمت من المصافق .

ومن يشعر بعدم محبة غيره له غالبا ما يبذل جهودا يائسة لكسب المحبة ، وذلك بالمطاع الذي يتجاوز حدود المعقول . وفي هذه الناحية ، نجد ان لرس نجاحه محدودة لان الطبيعة البشرية تملي محتتها في شربة التي لا يتكالب على طلبها .

٥ - العاصم

تعتري الرجل المعاصر لحظات من التشاؤم البالغ . وكثيرا ما يتكرر قائلا : « لا مكان لي في هذا العالم » . وكثيرون لا يكونون هذا الانطباع في انفسهم عندما يتطلعون الى الاحوال الاجتماعية للحياة الحديثة . غير انهم ينسون أن التشاؤم قديم قدم الاول . ففي العهد القديم آيات تقول بأن لكل جمل الاباطيل وقبش الريح والا جديده تحت الشمس .

ومن المفارقات القريبة ان احد اسباب التشاؤم في عصرنا الحاضر ان هناك اشياء كثيرة جديدة تحت الشمس . هناك طاعات السحاب وطائرات واسلحة قتل بالجملة .

٦ - معية الآخرين

ان وصل يدعو الناس الى اكتشاف السعادة في الاخوة بين البشر . بل يدعوهم الى أكثر من ذلك . يدعوهم الى مصادقة الكون كله ، بما فيه من بشر وحيوانات وجماد . ويقول في سبيل ذلك : « كم انا مفتبط لاني استطعت ان اتلقى بالجمهر في الصين وفي جزيرة سنغافورة . ولا ادنى اني كنت انشد كثيرا بذلك ان رجال المخاطرات يجسدون سعادتهم عندما يتواجهون باسرة تفرق او يجسدون انفسهم تجاه مظاهرة سياسية حامية ، او نصيبهم الزلزل او الحرائق أو أي نوع من أنواع تلك الكوارث المؤلمة . انهم يقولون عندئذ :

« اننا ما يسمنونه زلزالا ؟ » .

ولكنهم في ذات الوقت مفتبطون لانهم اضافوا الى معلوماتهم . جديدا . لان معرفتهم للعالم قد ازدادت . ان سر السعادة يمكن في توسيع الاهتمامات الى أقصى حد . سواء ازاء الناس أو الاشياء بحيث تكون سمات الفرد مع من حوله متحدة بالصداء لا بالعداء .

ان الرجل السعيد هو الشخص الذي يشعر بأن شخصيته غير منقسمة ، فلا يعيش في حالة خلاف مع نفسه أو مع العالم . فهو يعد نفسه مواطنًا عالميا يستمتع بكل الباطح التي يعرضها العالم عليه . ان ثورته فكرة الموت ، لانه لن يكون مجزأ عن الاجيال التي ستأتي من بعده . وفي هذه الوحدة القوية والفريزية مع تبار الحياة سيجد السعادة الكبرى .

٧ - الامتثال الاجتماعي

اذا سألنا رجلا من رجال الأممصال من الامر الذي يتلف عليه لذلك لاجابك : « انه الكفاح من اجل الحياة » . لكن ما يريدونه بقولهم « الكفاح من اجل الحياة » هو في الحقيقة الكفاح من اجل النجاح . ان ما يشاءه الناس عندما يتناحرون في القتال ليس خمولهم من أن يجرؤوا من الطعام في اليوم التالي ، وانما هو خشيتهم من القتل في حجب جيرانهم والاستسلام عليهم . كان أهل مدينة « أثير » القديمة من العقلاء ، اذا كان شعارهم : « ان يوجد بيننا من يكون له الكانة الاولى » .

سهر وهي

ان الترجسية هي من زاوية ما تقيش الشعور بالذنب

اذ هي الاجاب بالنفس والرفية في الحصول على امجاب الآخرين ، وهي الى حد كبير شعور سوى ظلكا كانت في حدود مقولة ولم تصل الى البالقات . لانها جندلة تصبح مرشا .

٤ - الهويات

كلنا يتذكر شروك هوان عندما انحنى الى الارض يلتقط قبة ظلي يخصصها باهتمام لمدة دقائق لم امل بمسدها ان صاحب تلك القبة رجل يشرب الخمر وان زوجته لم تعد تحبه . ان الحياة لا يمكن ان يمرتيا ملل مع شخص يلتقط اشياء فضيحة تخبره بآفاق امراها . وهذا الوقت يذكر رسل بيطل رواية تراها في شبابه . كان البطل تمسا لانه فقد زوجة يحبا ولقطة من الزمن أصبحت القصة ميثا فاسيا عليه لانعدام متاعها . غير انه اهتم بالتقوش الصينية المكتوبة على صناديق الشاي المستوردة من الشرق الأقصى . وباستخدام قاموس فرنسي - صيني . (تعلم الفرنسية من اجل ذلك) استطاع ان يفك الرموز الفريية ، فاضفى هذا الاكتشاف اهتماما جديدا بالحياة ، ولم تفده اللغة الصينية سوى فهم التقوش .

لقد أصبح لهذا الشخص اهتمام جديد . خلق لنفسه شيئا يشغل فراغه ، وأصبحت له « هواية » . ويحكى رسل من واحد من اشهر علماء الرياضة الممارسين . يقسم وقته بين الرياضة البحتة وهواية جمع الطوايح . ورسل مقتنع بأن الطوايح لها قلب . هذا الباحث بالرضاء في الاوقات التي يتسمر فيها قدمته في مناهات الارقام والمعادلات . وفي الاوقات التي تطلق امامه السبل امام اليات الافتراضات العتيقة في نظرية الاعداد ، ينظر المالم الى طوايحه في ضوء من السرد . عندئذ تفتح امامه آفاق اخرى .

يجب تشجيع كل لغة بريئة لا تسبب اضرارا للآخرين ، وما اكثر الآفاق التي يمكن ان فتحتها امامنا طمع الخوف القديمة وعلب الدخان والكبريت وقطع التقود الرومانية القديمة وما الى ذلك .

يقول رسل من نفسه ان هوايته هي « جمع الاتهام » .

لقد ساح في نهر الفولجا وفي البايك نسي . وكم هو نادم لانه لم ير الامازون أو الاورتيوك . . وهو لا ينجل من رواية تلك الاحاسيس البسيطة في حد ذاتها ويعودنا الى تامل العاصم المصري الذي يصاب به هواة كرة اليد (البيسبول) . انهم يفتحون الجريدة في هوس . اما الاذاعة فتجلب لهم الهزات الصيفية . ويرى رسل من تجربة شخصية له ، فقد ذهب مرة لمقابلة احد كتاب امريكا المشهورين وهو روائي يسيطر الملم على شخصيات قصصه . وفي لحظة اللقاء ، كان الكاتب يترقب نتيجة مباراة حامية في البيسبول ، فتنسى شيفه ونسى الروايات ونسى كل هوم البشر ، وصرخ متحمسا لفريقه الذي كسب . وبعد تلك الجاذبة ، لم يعد رسل يشارك باطلال كتبه يؤسهم .

نحو انطلاقة ثقافية جديدة

ومن أجل حياة اشتراكية واثقة
وبفكر ثوري معاصر

تصدر هذه الجلات الثقافية



الكاتب :

مجلة المثقفين العرب

رئيس التحرير : أحمد عباس صالح

تصدر في ٦ من كل شهر

الفكر المعاصر :

فكر مفتوح لكل التجارب

رئيس التحرير : دكتور زكي نجيب محمود

تصدر في ٢ من كل شهر

المجلة :

سجل الثقافة الرفيعة

رئيس التحرير : يحيى حلى

تصدر في ٥ من كل شهر

المسرح :

مجلة الثقافة المسرحية

رئيس التحرير : دكتور عبد القادر الفط

تصدر في ١٠ من كل شهر

الكتاب العربي :

مجلة الدراسات البيبلوجرافية

رئيس التحرير : أحمد منسى

تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية :

مجلة المأثورات الشعبية

رئيس التحرير : دكتور عبد الحميد يونس

تصدر كل ثلاثة شهور

تصدر جميعا عن :

المسئولية العامة للنشر والنشر

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

مجلة الكتاب العربي

أحرص
على قراءة

.. في عهدها الجديد

- أول مجلة بيبلوجرافية في العالم العربي
- لاغنى عنها للمثقفين ولناشرين ودارسى المكتبات
- تسجيل الحياة الفكرية العربية المعاصرة تسجيلاً أميناً
- حافلة بالمقالات التحليلية والفهارس الموضوعية
- تصدر كل ثلاثة شهور لتكون مرجعاً يعيش معك دائماً

رئيس التحرير: أحمد عيسى

ملف التوزيع في الجمهورية العربية المتحدة وجميع أنحاء العالم الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

| | | |
|---------------------|-----------------------|------------------|
| ١ - فرع شرفه | ٢٦ شارع شرفه | ١٢٠١٢ طبرن |
| ٢ - فرع ٢٦ يوليو | ١٩ شارع ٢٦ يوليو | ٥٥١٣٢ القاهرة |
| ٣ - فرع ميدان عباسي | ٥ ميدان عباسي | ٤٧٣٨٣ القاهرة |
| ٤ - فرع المكتبات | ١٣ شارع محمد عز العرب | ٢١٤٨٧ القاهرة |
| ٥ - فرع الجمهورية | ٢٧ شارع الجمهورية | ٩١٠٧٢٢ القاهرة |
| ٦ - فرع عابدين | ١٤ شارع الجمهورية | ٩١٤٢٣٣ القاهرة |
| ٧ - فرع الصين | ميدان الصين | القاهرة |
| ٨ - فرع الجيزة | ٦ ميدان الجيزة | ٨٨٨٣١١ القاهرة |
| ٩ - فرع أسوان | السوق السليحي | ٢٩٢٠ أسوان |
| ١٠ - فرع الاسكندرية | ٤٩ ش سعد زغلول | ٢٥٩٦٥ الاسكندرية |
| ١١ - فرع طنطا | ميدان الساعة | ٢٥٩٤ طنطا |
| ١٢ - فرع المنصورة | ميدان للحطة | المنصورة |
| ١٣ - فرع أسبوط | شارع الجمهورية | أسبوط |

مراكز وكالة الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

| | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|-----------|
| ١ - مركز توزيع الجزائر | شارع بن مهيدي المرمي رقم ١١ مكنو | الجزائر |
| ٢ - مركز توزيع لبنان | شارع دمشق | بيروت |
| ٣ - مركز توزيع العراق | ميدان التحرير | بغداد |
| ٤ - عبد الرحمن الكيالي | شارع ٢٩ أيار - دمشق | سوريا |
| ٥ - الشركة العربية للتوزيع | ص. ب. رقم ٤٢٢٨ بيروت | لبنان |
| ٦ - قاسم الربيع | مكتبة المكتبة - بغداد | العراق |
| ٧ - دجا البيسى | وكالة التوزيع - عمان | الأردن |
| ٨ - عبد العزيز البيسى | منازل للتوزيع ص. ب. ١٥٧١ | الكويت |
| ٩ - وكالة المطبوعات | الكويت | الكويت |
| ١٠ - مكتب الوحدة العربية | شارع عمرو بن العاص - ليبيا | ليبيا |
| ١١ - محمد بشير التريجالي | ٣٣ شارع عمرو بن العاص | ليبيا |
| ١٢ - الشركة الوطنية للتوزيع | ٦٥٠٤ | ليبيا |
| ١٣ - وكالة الأهرام | شارع الرشيد | البحرين |
| ١٤ - المكتبة الوطنية | للنسخة - الخليج العربي | البحرين |
| ١٥ - مكتبة الروبة | ص. ب. ٤٢ و ٦٥ | البحرين |
| ١٦ - عبد الله حسن الرستاني | المكتبة الاطبية ص. ب. ٣٦١ | دبي/ عمان |
| ١٧ - المكتبة الحديثة | ص. ب. ٢٧ | مسقط |
| ١٨ - أحمد سيد حنظل | المكتبة الوطنية ص. ب. ٢٥ | البحرين |
| ١٩ - مكتبة دار القلم | شارع عبد الله الثاني ميدان التحرير | البحرين |
| ٢٠ - علي إبراهيم بحد | ص. ب. ٨٢ | البحرين |
| ٢١ - عبد الله قاسم العزالي | ص. ب. ١٧١٤ | البحرين |
| ٢٢ - مكتبة ستر | ص. ب. ٩٣٦ | البحرين |
| ٢٣ - عبد الله غانم محمد | ص. ب. ٨٥٥ | البحرين |
| ٢٤ - مكتب توزيع المطبوعات العربية | ٤٥ ش كنهان ص. ب. ٣٢٥٥ | البحرين |
| ٢٥ - المكتب التجاري الشرقي | لندن | البحرين |
| ٢٦ - مكتبة مصر | | البحرين |
| ٢٧ - مكتبة النصر | | البحرين |
| ٢٨ - زكي بربس بطيوس | ص. ب. رقم ١٥٥ | البحرين |
| ٢٩ - إبراهيم عبد القويم | مكتبة القويم ص. ب. ٤٨٥ | البحرين |
| ٣٠ - هوفى الله محمود ديورة | مكتبة ديورة ص. ب. ٢٤ | البحرين |
| ٣١ - موسى عبد الله | المكتبة الوطنية ص. ب. ٢٤٥ | البحرين |
| ٣٢ - مصطفى صالح | ص. ب. ٤٤ | البحرين |

أسعار البيع للجمهور في الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش سوري - لبنان ١٠٠ قرش لبناني - الأردن ١٠٠ فلس - العراق ١٠٠ فلس -
السعودية ١٢٠ فلس - السودان ١٠٠ فلس - ليبيا ١٠٠ فلس - مصر ١٠٠ فلس - البحرين ١٥٠ فلس -
عمان ٢٠٠ سنت - أدبيس ١١٠٠ سنت - أسرة ١٠٠ سنت - الجزائر ١٥٠ سنت



الفكر المعاصر

عدد ١٩٦٨

عدد الخامس والثلاثون

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر

• في الفكر المعاصر





مجلة
الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د. زكي نجيب محمود

مستشار التحرير

د. توفيق الطويل

د. عهد العظم أنيس

أنيس منصور

سكرتير التحرير

جلال العشري

المشرف الفني

صفوت عباس

تصدر شهرياً عن :

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والنشر

هـ شارع ٢٦ يوليو المتاهة

تليفون : ٩١١/٨١٦

الاشتراك السنوي عن ١٤ عددًا

بالجمهورية العربية المتحدة

١٩٥٠ قرشًا

بقلم رئيس التحرير

هذا العدد

ص ٤

تيارات فلسفية

ص ٦

●● فرصة في بحر الثقافة ، تصوير لقسدي لاذع
للانحرافات الثقافية قديما وفي وقتنا الحاضر ، للدكتور
زكي نجيب محمود ●● صمويل الكسندر وفلسفة الجمال ،
مناقشة فلسفية لرأى الفيلسوف البريطانى المعاصر فى الفن
والجمال ، الأستاذ على أدهم ●● الثورة والتغيير ،
لأستاذ عبد الفتاح العلوى .

فلسفة الحضارة

ص ٦٩

●● مارو وطنية التاريخ ، مناقشة مقارنة لعنى العلمية
التاريخية عند مارو وغيره من فلاسفة التاريخ ، للأستاذ
جمال بدران ●● الصهيونية والرأى العام الأمريكى ،
وكيف أصبحت الصهيونية فى أمريكا دولة داخل الدولة ،
لأستاذ عبد الواحد الإيبابى .

نقد الأدب والفن

ص ٢٥

●● أولمى هكسلى . . كاتب قصة عقلية ، مع تحليل
واف لقصة « المبقرى والمبودة » ، للأستاذ محمود محمود
●● سيف والى بين التجريد والتشخيص ، دراسة
نقدية لشيخ الفنانين المعاصرين ، للأستاذ أحمد فؤاد
سليم ●● الاتجاه الواقعى فى السينما الهندية ، للأستاذ
يوسف شريف وزق الله .

تيار الفكر العربى

ص ٦٩

●● نظير زيتون ، أديب المهجر الشاعرى ، للأستاذ عدنان
الدماوق .

رائى فى كتاب

ص ٧٨

●● نحو رواية جديدة ، للأستاذ جلال المشرى .

لقار كل شهر

ص ٧٩

●● مع استورياس ، {٥١} لهرثيت ، مولود معمري ،
مصطفى محمود ، عبد القادر حميدة ، أحمد سويلم .

هَذَا الْعَدَد

لئن كانت السنة من عمر هذه المجلة أولها شهر مارس (آذار) فانها مع ذلك ، شأنها شأن سائر الكائنات العاقلة جميعا ، لا تستطيع أن تستقبل يناير من العام الجديد إلا أن تحس مع الناس أن عاما أدبر وعاما أغبل ، وأنهما بين الأدبار والأقبال تذكر نفسها بضرورة أن تتجدد مع الزمن ، ولذلك فهي على وعد مع قرائها بأنها خلال هذا العام المقبل ستحاول بإذن الله أن تروء مجالات جديدة ، وأن تزيد من صلتها بالفكر العربي المعاصر لكي تظل في مكانتها التي اختارها لنفسها وهي أن تكون الرائدة في دنيا الفكر المعاصر مربية وغربية على السواء شارحة ناقدة بامانة على الفاعلية والابتكار والتجديد .

وفي هذا الصدد نبدا كما نبدا عادة بتيارات الفكر الفلسفي ، اما في صورته المباشرة واما في صورة أدبية لتصل الى هدفها بطريق غير مباشر ، ونقول ذلك لأن أول ما يطالعه القاري من مقالات هذا القسم مقالة صيغت في شكل أدبي ، واستهدفت شيئا من نقد حياتنا الثقافية ، والطرق غير المشروعة التي يصعد بها أنصاف المثقفين الى مواطن الريادة ليهبط ذوو الثقافة المكتملة الى الدرجات الوسطى والدنيا من السلم ، فاذا ما فرغ القاري من هذه الصورة الأدبية الفلسفية انتقل الى مقالة تبسط له موضوعا فلسفيا بسيطا صريحا وذلك الموضوع هو فكرة الجمال ، كيف عالجها الفيلسوف الانجليزي الحديث صمويل الكسندر معالجة تلفت النظر بما توحى به من مقارنة بين وجهة نظره ووجهة نظر المادة الجدلية من حيث المنهج ، فهو كأمسحاب المادة الجدلية يصر على أن تكون المادة وممارستها هي المدار دائما حتى وإن كان موضوع البحث هو الجمال ، ففي رأيه أن خلق الجمال يستحيل نسيته الى الانسان وحده ، وهو في عولة من المادة التي يشكلها ، بل لابد من النظر الى الطرفين مما العقل الذي يشكل والمادة التي تصاغ وما بينهما من علاقة ، وانك لتري هذا الفيلسوف في بحثه عن الجمال يحاول ألا يطير في سماء التجريد الا وهو مرتكز على أرض صلبة من التجربة بما أنتجه رجال الفن فعلا على مدى عصور التاريخ وبعد هذا ينتقل القاري في هذه التيارات الفكرية الى مقالة من الثورة والتغيير قابين بلنقيان وأين يقتصران ؟ متى يكون التغيير ثورة ومتى لا يكون ؟ ثم ما العلاقة بين الثورة والانقلاب ؟ اذ يلاحظ أن الثورة والانقلاب قد يتشابهان في مظهر التغيير ولكنهما يختلفان في الجوهر ، فالانقلاب يهبط من أعلى الى أسفل ، وأما الثورة فتصعد من أسفل الى أعلى بمعنى أن الانقلاب يقرضه فرد أو أفراد على جماعة الشعب ، في حين أن الثورة تنبثق من الشعب ثم تختار من بين أفراد من يتقودها ، وهكذا يظل القاري في هذا المقال متقلبا من تحديد من تفرقة الى تفرقة فلا ينشئ من القراءة الا وقد ازداد وضوحا عن طبيعة الثورة وطبيعة التغيير .

وهنا ينتقل القاري الى قسم آخر من فلسفة الحضارة بصفة خاصة ، فيجد مقالين أولهما يعرض راي مارو في وجوب أن يكون التاريخ علما كأي علم آخر ، إذ أن التاريخ في رأيه لا يسير خيط عشواء خاضعا للمصادفات البحتة انما هو آخر الأمر مسار تحدده قوانين معلومة يدخل فيها طبيعة الانسان وهو في مجتمعه ، وعلى فيلسوف التاريخ أن يستخرج لنا هذه القوانين ، نعم ان هنالك من المؤرخين من يعرضون لنا مراحل التاريخ وكأنها مراحل تماثلا تعاقبا اعتباطيا كان يمكن أن يتغير بتماثل آخر ، على حين أن الأمر خاضع لمنهج علمي ثابت . وأما المقال الثاني في فلسفة الحضارة فهو تحليل للرأي الصام الأمريكي وموقفه من الصهيونية ، ومن هذا المقال نعلم أوضح مما كنا نعلم كيف استطاع اليهود أن يخلقوا في أمريكا دولة داخل الدولة ، وأن يمسكوا بزمام التوجيه والقيادة ، وأن يصوغوا الرأي

العام الأمريكي بكل وسائل الاعلام التي يملكونها بأموالهم بحيث نستطيع ان نقول ان الحكومة الحاكمة في امريكا وفي كل مجال من الحياة الأمريكية هي في ايد صهيونية سواد ظهر ذلك على سطح الحوادث أم اختفى وراء ستار .

ويبدأ القسم الثالث من العدد وهو الخاص بنقد الأدب والنثر ، وفيه ثلاث مقالات أولاها من اولدس هكسلي من حيث هو اديب قصاص بطريقته الخاصة التي يثلب عليها التحليل المعلى للنفس البشرية ، ومدار الحديث في هذه المقالة هي قصته التي عنوانها « العبقري والمعبودة » وهو في هذه القصة يرمز بالعبقري للعالم الذي بلغ من علمه اوجا ثانيا ، ويقصد بالمعبودة زوجة ذلك العالم ، ثم يأخذ الأديب في تحليل هاتين الشخصيتين وكل من احاط بهما ليؤدى بنا الى نتيجة ان ظواهر الناس تخفى في أعماق نفوسهم مالا يكاد يصدق أحد حتى يجيء الأديب الناقد فيطلع الناس عليه ، وأما المقالة الثانية فهي من الفنان الاسكندري سيف وائل بمناسبة معرضه الفني الجديد ، لينبؤنا كاتب المقال كيف ان هذا الفنان الموهوب الذي يمس الطبيعة الخارجية في فنه فنانا هو يستوحىها ليرتك لنفسه بعد ذلك حرية الصياغة حتى ليراه يصوغ لوحاته صياغة تنطق بوجهة نظر متعددة للكون وللحياة ، ولذلك تراه يمتنى بالشكل عنساية لا تستثنى من عناصر الصورة عنصرا الأواندجتها في ثيابها . ولما للمقالة الثالثة في هذا القسم فهو من علم من اعلام السينما هو ستياجيت راي الذي استطاع أن يجعل للفن السينمائي في الهند المكانة الثانية بين دول العالم ، وفي هذا المقال عروض موجزة من الجزءين الأول والثاني من ثلاثيته المشهورة ، وقد رأى الكاتب أن يبرز أمام أبصارنا اللامع الميرة للأخراج السينمائي الهندي وهو على أعلى مستوى .

وبعدئذ نخلص الى تيار الفكر العربي ، لتتحدث فيه هذه المرة من اديب مهجري هو نظير زيشون الذي تعددت اوجه نشاطه الأدبي تعددا جملة كأنما هو مجموعة أناس في انسان ، ولقد كانت له في قضايانا القومية بصفة عامة وفي قضية فلسطين بصفة خاصة مواقف مشهودة خطابة وكتابة حتى لقد غفر بتقدير المثقفين من جهة وبتقدير رسمي من حكومتى سوريا ولبنان من جهة أخرى .

نعود بعد ذلك الى الصفحة التي كنا قد خصصناها لنقول فيها رأيا في كتاب من أهم الكتب التي صدرت ، لنطالع في هذا الشهر رأيا في كتاب « نحو رواية جديدة » لراند هذا الاتجاه في الأدب الحديث وهو الآن روبر جريبه ، وعند صاحب هذا الرأي أن الكتاب لا يضع نظرية في النقد ولا يشكل وجهة نظر وإنما هو في اسعد الحالات ملاحظات نقدية على أعماله وبعض أعمال الآخرين .

وأخيرا يجيء اللقاء الشهري الذي نعدك فيه من الأدب المالي ميچويل انجيل استورياس الذي حصل على جائزة نوبل للأدب من هذا العام ، ثم من المخرج السينمائي الفرنسي فرانسوا تريفو صاحب فيلم « ٥١ » فنهيت ، ثم من الأديب الجزائري الشهير مولود معمري ، ثم من « رائحة الدم » وهي مجموعة قصص الأديب المروفي مصطفى محمود ، وأخيرا من الشاعرين المحدثين عبد القادر حميدة وأحمد سويلم في ديوان الأول « أحلام الزروق الفريق » وفي ديوان « الطريق ولقلب العائر » للشاعر الآخر .

نيسب التحرير

قرصنة في بحر الثقافة



لم أكد اصدق سمعى ، حين أخذ صديقى
عالم الآثار المصرية يقرأ لى نصا قديما من لغائه
البردية ، كتبه كاتبه فيما يقرب من القرن
الحادى عشر قبل الميلاد ، ليصف به حياة
الثقافة والثقفين في عصره ، وصفا لو أزلت منه
أسماء الأعلام ومعالم الأحداث ، لتضع مكانها
أسماء المعاصرين وأحداثهم ، لظننته قد كتب عن
عصرنا الزاهر هذا بطلائه وأدبائه ؛ نعم ، لم أكد
أصدق سمعى - لآلتى وقد كتبت أعلم أن
خصائص الشعوب تخترق حجاب الزمن ، فتصل
حاضر الشعب بماضيه - لم أكن أعلم ، مع ذلك ،
أن هذه الخصائص العنيدة المكافحة في سبيل
بقائها تمتد رقعتها وتوسع لتشمل صفات كتبت
أحسبها من التوافه التى تظهر وتختفى مرهونة
بظروفها ؛ فليس عجيبا أن يجيء الأحفاد أشباها
لأجدادهم في احتفالات الميلاد وفي شعائر الموت ،
لأن هذه أمور موصولة بشرايين الحياة نفسها ؛

دكتور زكي نجيب محمود

السفلى ، اذ هو في طريقه الى البحر الكبير ،
قاصدا الى بيبولوس على الشاطئ اللبناني ، في
مهمة لم يقصص عنها .
أخذ الكاتب يدون تفصيلات من حياته
اليومية : ماذا كان يأكل واين ترسو به السفينة ،
وكيف يعتريك النوتية أنا ويسمرون في صفاء
آنا ، ثم انتقل الى تسجيل ما اراد تسجيله
ليروى لنا من معركة كلامية دارت بينه وبين
كاتب قليل الشأن ، كان لا يزال من السلم
الكهنوتي في ادنى درجاته ، ومع ذلك اجترأ هذا
الصغير على مجادلة هريهوري الذي كان يعلوه في
مراتب الكهنة بدراجات كثيرة .

ففى امسية مقمرة من اماسى طيبة الجميلة
في شهر يقع في مستهل الصيف ، كان هريهوري
- وهو كاتب البردية يروى فيها عن نفسه -
جالسا في بهو مكتشف من ابهاء القصر ، واذا
بشبح اسفلى يقترّب منه في سكوت خاشع ، حتى

اما ان يتشابه اولئك بهؤلاء في الطسرق التي
يتحاطف بها العلماء والادباء ثمرات جهودهم ،
بحيث يكون الحاصدون انفسا غير الاراعين ،
فذلك حقا هو موضع المعجب ؛ لانه من التوافه
التي لم يكن ليجدر بالزمن الوقور الجليل ، ان
يحفظها ويصونها لتنتقل على ظهور الاجيال من
الحق الى الحفيد .

وكانت البردية التي اخذ صديقى عالم
الانثار يفك لي رموزها ، هو كاهن من معبد آمون
في مدينة طيبة ، والظاهر انه كان ذا مكانة مرموقة
بين كهنة المعبد ، لانه يتحدث حديث الائق
بنفسه ، تسرى في كلماته رنة العظماء حين
يتحدثون الى من يصغرونهم منسزلة وقدرا ؛
انفسه - فيما اذكر - هريهوري او ما يجرى مجرى
هذا الاسم في الوزن والنغمة ؛ وقد بدأ رسالته
هذه بذكر المكان الذي خطها فيه ، فاذا هو قد
كتبها في مركب اقلع به من طيبة الى مصر .

هي العماد كلما اشكل عليهم أمر في أخلاقية العلم والأدب .

ففي شريعتنا - هكذا كتب **حريحور** - لا تقتصر البلاغة على الكلام المنطوق ، بل هي صفة تصف الصمت قبل أن تصف الكلام ؛ فالصمت عندنا إبالغ وافصح ؛ لكن الصامت البليغ ليس هو كل صامت ، والا لجاز أن نصف بالبلاغة جلاميد الصخر وسم الجبال ، وأما تكون البلاغة للصمت عند وجهاء القسوم وعظماهم دون السفلة منهم والسوقة والرعاع ؛ فاظفر لنفسك أولا بمقعد كبير وثير ، تحيط به الحاشية الخادمة المطبوعة ، قبل أن يحل لك أن تسلك في زمرة **أصحاب الصمت البليغ** ؛ وينتج عن هذا المبدأ الأول مبدأ ثان ، وهو أن الأديب لا يشترط فيه أن يقول أدبا أو أن يكتب أدبا ، لأن شريعتنا تعطي الصداقة في دنيا الأدب لمن كسب لنفسه البلاغة الصامته ؛ فلا يسأل أديب عن أدبه إلا إذا كان أدبيا ناشئا صغرا ، أما ذو الجاه العظيم فهو أديب بسختته وملامحه وطريقة قيامه وقعوده ؛ وهاكم تاريخنا الأدبي كله شاهد على صدق ما أزعم ، فكلما علا الأديب وصعد ، قل انتاجه حتى إذا ما بلغ قمة المجد كان انتاجه صغرا ؛ وسر في هذا المنطق إلى نهايته ، تجد أن العلو والصعود - كمروش الأباطرة والملوك - قد تجيء أصحابها بالوراثه لا ببذل الجهود ، فحين يكون الأديب - في ملتنا - أدبيا أصيلا عريقا ، نغفيه من قول الأدب وكتابته ، فلفظه من الصغار العاملين أن يكتب وأن يقول ، وله هو الريادة والقيادة ، فإني له بطول الزمن الذي يسع أن ينتج الأدب وأن يرود ويقود في أن معا ؟ أنه أما هذه وأما تلك ، ولا جمع بين الضدين في أمثال هذه الأمور .

إذا ما واجهه استاذن في الجلوس لأن عنده أمرا يريد أن ينفذه عن نفسه ليستريح ؛ وما هو إلا أن أشار له الكاهن الشيخ ليأذن بجلوسه ، وينحن تجاهه انحناء خفيفة لسمع ، فطلق الكاهن الشاب - ولم يذكر لنا اسمه من أول البردية إلى آخرها ، مكتفيا بالإشارة إليه إشارات لا تخلو من معاني التصفير والتحقير - طلق الكاهن الشاب ، في لعنة أول الأمر وفي طلاقة بعد ذلك ، طلق يشكو من أن حريحور قد نسب إلى نفسه **قصيدة من الشعر** ، وتلاها على ملا من الناس وكأنها من صنعه ، فلم يشأ الشاب - وهو ناظم القصيدة الأصيل - لم يشأ أن يعترضه أمام الناس ، وها هو ذا قد جاء إليه ليطالب منه أن يصحح للناس هذا الخطأ ، وهو خطأ لا بد أن يكون قد وقع سهوا من الكاهن العظيم .

ويروى لنا حريحور كيف صمق لهذه الجراة التصادمة من صغير معمور يواجه بها عظيمها مشهورا ؛ وحاول أن يفهمه بأن الملكية في ثمار الفكر هي للجماعة لا للفرد ، على أن **يظفر بغوائدها أطول الناس ذراعا واجهرهم صوتا وأرفعهم منبرا** ؛ فأقل شيء في مجال الفكر هو أن تخلق الفكرة وتبدعها ، أما الأهمية كلها فانما تكون لمن استطاع أن ينشرها ويديمها ؛ هب أنك يا بني قد تركت لتصيدتك ، لا تجد اللسان البليغ الذي ينشدها للناس ، فما قيمتك عندئذ وما قيمة قصيدتك هذه ؟ وهنا أراد الكاهن الشاب أن يقول شيئا ، لكن الكاهن العظيم قد ضاق به صدرا فنهز وطرده من المبد .

ولقد بدأ حريحور في برديته يذكر هذه الحادثة ، لا لأن لها عنده خطرا في ذاتها ، بل ليستهل بها حديثا يريد أن يشبهه لعمله يرسى به للأجيال القادمة أصولا ومبادئ تكون





الا انها لبدعة وضلالة من هؤلاء الصغار ان يستنوا للأشياء طبائع غير ما أراد لها الله من طبائع ؛ هي بدعة وضلالة ينبغي وأدها في مهدها قبل أن يستفحل أمرها ، وتلك هي أن يظن الكاتب أو العالم أو الفنان أن ثمرة جهده عائدة عليه بجاه وسلطان ! من هو الفنان الذي نحت في الجبل هيكلا وشاد فوق الأرض معبدا ؟ من هو النحات الذي نحت التماثيل وأقام المسلات ؟ من هو الكاتب الذي أنشأ كتاب الموتى ؟ من هو العالم الذي حسب الحساب بأرقامه عندما شيد الهرم ؟ هل سمع بأسمائهم أحد ؟ لكن الأسماء المسموعة هي أسماء الملوك والأمراء الذين من أجلهم أقيمت الهياكل والمعابد ، ونصبت المسلات ، ونحتت التماثيل ؛ ومن أجلهم أنشئت الترانيم لتنشد لأرواحهم وهي في الطريق الى دار الخلود ؛ فمن ذا الذي خدع ذلك الكاهن الشاعر ، فأوهمه بأنه ما دام هو الذي نظم الشعر فمن حقه أن ينعم هو بالثمرة والعائد ؟ أن قسمته في اللوح المحفوظ هي أن ينظم الشعر ، وقسمنا نحن القادة الرواد هي أن نوجهه كيف شئنا ، وأن نضمه أين شئنا ، وأن تكون القطشوف نصيبنا ؛ لقد خرجت الفراشة الجميلة الزهوة بالوانها وزخارفها من دودة حقيرة ، فهل بحق لهذه الدودة أن تقاسم الفراشة زينتها وزخرفها ؟

ان هؤلاء العاملين الصغار عليهم تحميل السفن بأنقالها ، ولنا نحن الكبار حق القرصنة لناخذ الأحمال معبأة مجهزة ؛ **وبالقرصنة - لا بالتجارة -** بنيت دول وأقيمت عروش ؛ نحن الغزاة الفاتحون وهم الأسلاب ؛ فهل سمعتم بغزاة يقاولون ويقاضون ويقاسمون بالقسطنطين ؟ ألا ترون الغزاة ينقضون على الفرائس انتقاضا ، فتكون لهم الغنيمة ، وللفرائس اللبل والهزيمة ؟

ان هذا الكاهن الصغيف حين اجتراً على ببداءته في سكون المعبد وجلاله ، قد فاته ما قد خطته الأقدار للناس من حظوظ ، فالمرضى عنهم ان يعيشوا في رفعة ونعيم ، وأما المغضوب عليهم فلزام أن يعملوا كادحين ؛ وهذا مبدأ حكيم مهما اختلف مجال التطبيق ، **فالذا كان فلاح الأرض يزرعها وصاحب السيادة يأكل الزرع ، فكذلك على صغار الناس في دنيا الفكر والأدب أن يكتبوا وينقلوا ، ليكون الحصاد من نصيب الكبار ،** تلك هي عدالة السماء التي لا تنحرف عن الجسادة ولا تجور .

وهنا ينتقل حريحور ليضرب المثل بالتجارة والقرصنة ، قائلا في يقين من لا تخالجه خلجة شك واحدة ، ان التجار هم الذين يجوبون البحار يتجارهم التي اشتروها بالمال ، وأرادوا من ورائها الربح بالكد والكدح والعرق ، لكن فوق هذه الطبقة طبقة أعلى وأرفع - اذا قيس الأوضاع بمقاييس السماء العادلة - واعنى فئة القرصنة ، الذين لا يطلب منهم الا شيء من مهارة وبراعة ، فيعلمون كيف يباغتسون وأن ؟ لتكون ثروات التجار من نصيبهم هم حقا مشروعا حلالا ؛ ويتعجب حريحور ممن ينفون من تطبيق اصول القرصنة ومبادلها على دنيا الفكر والثقافة ؛ فماذا يمنع أن تفكر أنت واسعد أنا ؟ ماذا يمنع أن تشقى أنت وأنتم أنا ؟ ماذا يمنع أن تهيب أنت الطعام لأكل أنا ؟ تلك هي سنة الله في خلقه ، لا فرق عندها بين زراعة وتجارة وثقافة ؛ **ليست الأرض مليئة بمن يعملون ولا يأكلون ، وإلى جوارهم من يأكلون ولا يعملون ؟** إذن فهذه قسمة واجبة معقولة ، كأننا من كان العاماون والأكلون .



امام ، ويجدسه الصادق يعرف ابن مكان الكاهن الأعظم ليختار هو أقرب المقاعد الى حضرته ونظرته ، بحيث يصبح على يقين من أن نظرة واحدة من نظرات الكاهن الأعظم لن تضيع عليه سدى ، وأن الكاهن الأعظم ليعجب من رعيته مثل هذه البصرة الناذلة والاختيار المتروى ، فهل يسهه عند تعيين الحاشية إلا أن يجعل صاحبنا هذا في مقدمة التابسين ، **فها ان يحطس على كرسي الحاشية حتى تطلع عليه اوردية العلم والفقه ، علم الدنيا وفقه الدين ؛** وأن حريحور ليرى عن صاحبه هذا لبيبن للناس صدق الحكمة القائلة ان المرء حيث يضع نفسه ؛ فضع نفسك على مقاعد الرئاسة تكن رئيسا ، وعلى مقاعد العلماء تكن عليما ، وعلى مقاعد الأدباء تكن أدبيا ؛ فهل شهدتم حقيقة أوضح من هذه الحقيقة وأجلى ؟

ولست أدري لماذا لم يذكر لنا حريحور اسم صاحبه ذلك ، أو لعله قد ذكره في الجزء الذي أصابه الزمن بالطمس والحرق ؛ وأقول ذلك لأنه انتقل في حديثه الى الرواية عن عضو آخر في مجلس الكهنوت ، قال ان اسمه **اميناتون** سلك طريقه الى المجلس عن طريق المرابين والاتباع ؛ فالطريقة هنا هي عكس الطريقة الأولى ؛ كانت الطريقة الأولى هي ان تختار لنفسك ان تكون تابعا ، وكل ما في الأمر ان تحسن اختيار الرائد النوع ؛ **أما هذه الطريقة الثانية فهي ان تختار لنفسك ان تكون رائدا متبوعا ، ثم تعرف كيف تجمع حولك الاتباع ؛** لأنه اذا كثر الاتباع وازدحموا وملأوا الهواء بضجيجهم ، كانت الحصيلة المؤكدة المحتومة ، هي أن يقول الكاهن الأعظم لنفسه : ان لهذا الرجل لقدرا عظيما في دنيا الفكر والأدب والعلم والفن ، فهاتوه في مجلسنا عضوا ليشرف المجلس بوجوده .

وينتقل الرواية الى عضو ثالث ، يقول ان اسمه **جيجوت** ، قد سلك الى المجلس طريقا ثالثا ، فلا هو اتبع أحدا ولا استتبع أحدا ، أما طريقته اشبه ما تكون بهام السيمياء الذي يحيل النحاس ذهبيا ، فلا تدري كيف يفرى صغار الكتاب بان يقدموا اليه أعمالهم ليهديهم في أمرها سبيل الصواب ، فتقع عيناه الماهران المديرتان على ما يصلح من هذه الأعمال للصهر في معمله ، فتراه يخفيها عن أصحابها في جب معتم ، وبماطل أصحابها وبماطل ، ثم يفعل التسيان قعله ، فإذا هو يخرجها من محابسها لينشرها في الناس ملكا له خلا ؛ ولست أرى في ذلك شيئا من الظلم على أحد ، لأن العبارة بمن استطاع ان يطالع

ان ثمرات التين الناضجة تكون لها الحلاوة كلها ، صنعت لها ولم تصنعها لنفسها ؛ صنعتها لها الجدور والجذوع والأوراق والفروع ، فهل نقول في نهاية الأمر انها حلاوة التين ، أو ترانا ننسب الحلاوة الى صانعيها ؟ إلا فليعلم هؤلاء الصغار ان الكتاب يكتبون والمالوك يوقعون ، وتلك هي الحياة كما أراد لها الله ان تكون على الكوكب الأرضي ، **فعلى الناقمين التائبين ان يرحسوا - اذا استطاعوا - الى كوكب غير هذا الكوكب ، ليلمسوا لانفسهم اوضاعا جديدة ترقب على أساس الجهد المبذول ، لا على أساس الأبهة ذات العتئين .**

لقد أكثرت من كلمة « **الصغار** » واخشى ان ينصرف اللفظ الى صغار العمر ، بحيث يظن ان القسمة في شريعتنا هي قسمة بين صغار الأعمار وكبارها ؛ فقد أردت بالصغار صغار الوزن والحيز ، إذ قد تكون صغیر السن لكنك ذو حيز ضخم ووزن ثقيل ، كما قد تكون كبير السن لكنك خفيف تافه ضئيل .

فلما بلغ صديقي عالم الآثار من برديته هذا المدي ، وجدها مهراة مخروقة مطبوسة العالم بفعل الزمن ؛ فأخذ يلقيها بسبابتيه في رفق ، الى أن ظهر منها جزء آخر تسهل قراءته ، فاستأنف القراءة ، فإذا الكاتب قد دخل في روايات يروها من أشخاص عرفتهم أو سمع عنهم ، ليؤيد بأخبارهم صدق مبادئه ؛ فكم من عامل مرهق ذهبت جهوده عرفا على جيبته ، وتيجانها على جباه الآخرين ، وكم من رجل جاءه المجد منحة سماوية لم يبذل في سبيله ساعة من عمل .

أخذ حريحور في برديته يروي عن مجلس الكهنوت في مدينته طيبة ، ويستعرض توتريخ أعضائه ، ليطمئن الى سلامة حكمه وسداد حكمته ؛ فلما عضو من أبرز أعضائه منزلة وأعلامه مكانة ، ماذا عنده الا مقدرته الفائقة في اختيار أماكن الجلوس كلما أقيم للناس حفل في هيكل أو معبد ؛ أنه يجيء الى المكان مبكرا ، ويقف عند الباب لحظة ، يتلفت فيها بمنة وبسرة وإلى



الناس في نور الشمس ، لا بمن أخفى عمله في ستر الظلام .

وعلى ذكر الظلام وستره ، نقول ان القراصنة لم يكونوا دائما ممن يباغتون السفن في وضوح النهار ، بل منهم - ولعل هؤلاء اعتمدوا - من يفضلون التسلل الى مدن الشواطئ في عتمة الليل ، ينهبون ويأسرون ، ويخرجون بالغنائم والسبايا ، وما يزال الليل « منشور الذوائب » ؛ وعندنا في مدينة طيبة ، ومن اعضاء مجلس الكهنوت انفسهم ، قراصنة الليل وقراصنة النهار ، كل في مجال تخصصه بجول ويصول .

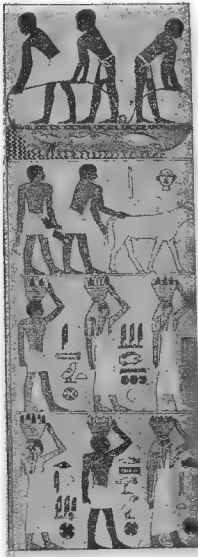
وبعض حريحور في برديته مصورا لنماذج القراصنة في بحر الثقافة على عهده ، فيلفت انظارنا الى قرصان يابى عليه ضميره الحى ان يبقى السلعة المنهوبة على شكلها ، لانه يرى في ذلك خروجا على مبادئ الاخلاق ، فتراه يعمد الى تشويهها لتختفى ملامحها ، كلها او بعضها ، لعل ذلك ان يكون له شغيفا واعسر مشكلة تصادف هذه الطائفة الهدية من القراصنة ، ان السلعة المنهوبة المراد تغييرها ، كثيرا ما تكون مفرطة في حيويتها ، حتى لتراها كلما مسها ازميل التشويه ، اختلجت في يد القرصان العامل فيها بازميله ، وطفقت تنتفض هنا وتتلوى هناك ، حتى يتركها قرصانها وعسى جسدها ملامحها الاولى ، يعرفها بها اصداقها القدامى اذا ما صادفتهم في بعض الطريق .

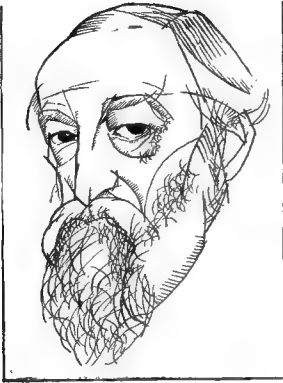
على ان ابرع القراصنة جميعا في دنيا الفكر والاذب ، جماعة شائها عجب من عجب ، لان الواحد منها لا يجاهد ولا يسعى ، ان له طريقة عجيبة في اصطناع السحنة التي تشع هيبه ووقارا ؛ انه لا يبالغ احدا ولا يدع احدا بماله ؛ انه لا ينهب شيئا من بر او من بحر ؛ انه في جلسته الوقورة الهادئة ، او في مشيئه البطيئة الثابتة ، او في نبرات حديثه الواضحة المتأنية ، يجذب الاضواء ويعكسها رائمة وضاحة ؛ كما يتلقى القمر ضوء الشمس فيعكسه ، فيروع الناس بجماله ؛ هل يجوز لاحد ان ينكر على القمر روعة ضيائه لكون هذا الضياء منعكسا على سطحه الظاهر ، وليس منبثقا من فطرته وطويته ؟ كذلك قل في هذا النوع الجليل من قراصنة الفكر والادب ؛ لا يجرؤ مجترى ان يسأل عنهم ماذا قلعت للناس رعووسهم وبأى شيء جرت اقلامهم ؛ واذا سأل سائل مثل هذا السؤال عن احدهم ، كان هو الحقيق عند القوم

بالعنة ؛ وان هذه الطائفة من القراصنة غالبا ما تكون لهم الريادة والقيادة ، مؤهلهم الوقار الجاد ، وشهادتهم الرصانة الرزينة ؛ ولا عجب - اذن - ان يكون معظم اعضاء المجلس الكهنوتى في طيبة من هذا الصنف النفيس .

ومرة اخرى بلغ صديقى عسالم الاثار من برديته موضعا نال منه الزمن باليلى ، فهتكت فيه الاسطر ومحيت الكلمات ؛ فنظر الى صديقى ونظرت اليه ، وتوقع كل منا ان يسمع من زميله شيئا ، ودام هذا الصمت المتمجب لحظة ، لفظت انا بصدها زفرة المبهوت لما سمع ، فسألنى صديقى : ماذا ترى ؟ فقلت : ما اراك الا رامزا اوضح الرمز بماض غابر الى حاضر مشهود .

زكى نجيب محمود





صمويل الكسندر

و

فلسفة الجمال

● الطريقة التي اليها الكسندر في تناول مشكلات الفن والجمال هي الطريقة التي سسار عليها في تناول سائر المشكلات الفلسفية ، وهي الطريقة التجريبية التي تنتقل من مشاهدة الحقائق الواقعية الى التعطيمات المفصلة ، وتعود منها الى الجزئيات التي تبتها .

● تختلف واقعية الكسندر عن المادية الجدلية ، ولكنه يتفق مع اتباع المادية الجدلية في مسالتين جوهريتين ، المسألة الأولى ان العقل يشترك مع المادة في خلق الجمال ، والمسألة الثانية التي يتفق فيها الكسندر مع المادية الماركسية هي الاتجاه العلمي .

● ليس العمل الفني في رأي الكسندر حصصا يلعب في عقل الفنان فحسب ، وانما هو حصص يتجلى كذلك في المادة التي يستعملها من كلمات او ألوان أو أحجار .

على أدهم

مقاله عنه لقد فقدنا بموته الفكر الذي كان منذ وفاة برادلي سنة ١٩٢٤ كبير ممثلي الفلسفة البريطانية ، وقد سر المدارس الفلسفية على ما بينها من وجوه الخلاف أن تشرفه باعتباره زعيمها ، وقد كان وثيق الصلة ببرادلي ، ولكنه ذهب في فلسفته مذهبا يناقض مذهب أمستاده برادلي في ابتدائه ومنهجه ونتائجه الظاهرة » .

بين الفلسفة والفن

وقد كان صمويل الكسندر من بناء المذاهب الفلسفية ، وهو كسائر أصحاب الأبنية الفلسفية يوجه أكبر عنايته الى مبحث الوجود أو الأنطولوجيا ، ولكنه في المرحلة الأخيرة من مراحل حياته الفكرية شغل بفلسفة الجمال ، ونشر طائفة من البحوث حول مشكلات الفن والجمال ، أذكر منها بحثه عن العلاقة بين الفلسفة والفن ، وبحثه الإضافي عن الصلة بين العلم والفن ، وبحثه الخاص بالشعر والنثر في الفنون ، ومقاله عن الحق والخبر والجمال ، وقد جمع هذه البحوث التي نشرت في بعض المجلات الفلسفية والمحاضرات التي القاها في موضوع الفن وفلسفته في كتابه عن « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » .

وصمويل الكسندر ولو أنه لم يفرغ لفلسفة الفن إلا في المرحلة الأخيرة من حياته كما ذكرت إلا أنه كان طوال حياته ذواقا للفن ، مولعا بالشعر ، كثير التردد على معارض الفن ومتاحفه ، وقد روى عنه مويره أنه كان من عادته أن يلتقي على مسامع أصدقائه مختارات من أشعار شيلي ، وكان واسع الاطلاع في الأدب بوجه عام كثير القراءة للروايات والمسرحيات ، وكان يرصص كتاباته بشواهد تتم على حسن تدقيقه ، وكثرة احاطته بالطرق الأدبية ، وهو شيء نادر في التأليف الفلسفي ، وتبدو هذه النزعة الفنية في أسلوبه الحكم وعباراته المشرفة ، وبطل اللورد لستويل هذه النزعة الأدبية عند الكسندر بأنه كان يرى الاتصال بالشخصيات الخيالية التي تبدو في الروايات المسرحية أو الصور التي بصورها الرسوم أو التماثيل التي ينحتها المثال أبصر من الاتصال بالأشخاص الأحياء ، وذلك بسبب آفة الصمم التي ابتلى بها الرجل ، ويعمل الإنسان الى أن يعتقد أن الكثير من التمتع التي افتقدتها في الاتصال بالأصدقاء ، وإذا الحدث مع الاعزاء والأوداد قد وجدها في عالم الخيال الفني الرحيب الجنب المتعدد الألوان . وإن كان هذا الصمم قد حال بينه وبين الاستمتاع بالفن الذي عده شوبنهاور وغيره من الفلاسفة سيد الفنون ، وهو فن الموسيقى .

ناحيتان من نواحي الفلسفة لم يظفرا من نهاية الفلاسفة البريطانيين بمثل ما ظفرا به من عناية أكثر الفلاسفة الألمان ، وهاتان الناحيتان هما فلسفة الجمال وفلسفة التاريخ ، وربما كان للنزعة المثالية التي غلبت على التفكير الألماني منذ العهد الرومانتيكي والنزعة التجريبية الغالبة على الفلسفة البريطانية أثر في ذلك .

ومهما يكن من الأمر فإن من الفلاسفة البريطانيين القلائل الذين عنوا بمشكلات الفن وفلسفة الجمال الفيلسوف صمويل الكسندر الذي اشتهر أمره ، وعلت مكانته ، في الثلث الأول من القرن العشرين .

وقد ولد في مدينة سدني باستراليا سنة ١٨٥٥ ، وتخرج من جامعة ملبورن ، ثم من جامعة اكسفورد حيث اشتهر بالذكاء والألمعية ، وأحضر الكثير من الجوائز التقديرية ، ودرس بجامعة اكسفورد اللغات القديمة والرياضة والفلسفة ، ثم كان أستاذا للفلسفة في جامعة مانشستر حتى أحيل الى المعاش في سنة ١٩٢٤ ، وألقى في خلال ذلك الكثير من المحاضرات ، والف مجموعة من الكتب القيمة ، أكثرها دلالة على اتجاهاته الفلسفية وتعبيرا عن وجهة نظره كتابه المشهور « المكان والزمان والألوهية » ، وتوفي في ١٣ من سبتمبر سنة ١٩٣٨ ، وقد نعاها الأستاذ مويره لقرأ مجلة « الفلسفة » وقال في مستهل

الانفعال والاستثارة التي تستولى على الفنان ، ولكن ما يقرره الكسندر هو أن **المادة ليست وسطا منفصلا سليما** ، وإنما هي ذلك لها دورها وفائرها ، فهي تختار وتعزل الأخيلة وطرائق التعبير ، ولا يستكمل التعبير استغلال إمكاناته إلا بعد استغلال إمكانات المادة كذلك ، فالكلمة المختارة في إحدى القصائد الشعرية قد توحى إلى الشاعر استدعاء كلمات أخرى مناسبة لها ومتجاوزة عنها ، وبعد الفنان نفسه مضطرا بحكم عادته إلى تعديل أخيلته لتلائم الألفاظ المستوحاة التي فرضتها المادة اللفظية في حسالة الشعر ، أو التي قد تقتضيها ضرورة اللون أو الصيغة في حالة التصوير ، أو تستلزمها طبيعة نوع الرخام أو الحجر في فن العمارة ، وبمثل الكسندر بذلك ضغوبة نقل الشعر من لغة إلى لغة أخرى لأن تغيير الوسيط يستلزم تغيير الأخيلة .

الجمال بين الحق والخير

وقد اقتضت طريقة بحث صمويل الكسندر في فلسفة الجمال أن يوازن بين الجمال وبين شخصيتي ثالث القيم الآخرين ، وهما الحق والخير ، وذلك لبيان المكان الصحيح لأبواب المشتركة في نظام الأشياء ، وليلحد حل الجمال هفة بتسوية للأشياء الخارجية أو أنه وليسد العلاقة بينهما وبين عقل الفنان ، وبحث القيم - الأكسيولوجيا وبحث الانطولوجيا وبحث الإيستولوجيا من مسلمات بحوث الفلسفة . ولننظر في تعريفه للقيمة ، فهو يعرفها قائلا « أن القيمة في أبسط معانيها وإبداها عن التقيد وأقلها اتجاها إلى القصد هي العلاقة بين الأشياء التي بموجبها يشبع شيء رغبة أو حاجة الشيء الآخر » ولما كانت الحاجات وأشباعها والرغبات وتحقيقها كثيرة ومائلة في كل زمان ومكان فهي من ثم متنوعة ومتعددة ، ولذلك ليست القيم مسألة خاصة بالإنسان وحسده ، وقيل من التواضع ومجانفة التعصب كقول باقناغا بأن الكون لم يصنع ليكون مطابقا لحاجتنا ورغبتنا ، وبأن أنبل تطلعاتنا ليست سوى أحداث لها نظير ملحوظ في المستويات العضوية واللامضوية ، ووراء القيم الفلسفية القيم النفسية النابعة من حاجتنا المضوية مثل الجوع والظما والحاجة الجنسية ، والقيم الاقتصادية الناشئة من العلاقة بين حاجتنا المادية والعدد المحدود من السلع المادية ، والقيم الفرزية السائدة في عالمي الحبوب والنبات .

وعند الكسندر أن القيم في المعنى الإنساني الأضيق هي أسمى وأحدث انبثاقا من الكون المتغير تغيرا تطوريا ، وإذا تعمقنا بحث القيم التي

ولم يكن الكسندر مولعا بنوع خاص من أنواع الفنون ، أو متعصبا لمدرسة معينة من مدارس الفن القديم أو الحديث ، أو مؤثرا لأسلوب من الأساليب المعروفة ، وإنما كان تقديره الجمال واسع النطاق ، دائم التجدد ، لا يعتره زهد أو ملل ، وقد لوحظ أن تعليقاته على فن الموسيقى قليلة ، وليس فيها أصالة أحكامه على ما كان يستطيع أن يراه بصينه أو يقرؤه من الفنون وذلك من جراء آفة الصمم .

الواقعية والمادية الجبلية

والطريقة التي اتبعها الكسندر في تناول مشكلات الفن والجمال هي الطريقة التي سسار عليها في تناول سائر المشكلات الفلسفية ، وهي الطريقة التجريبية التي تنتقل من مشاهدة الحقائق الواقعة إلى التعميمات العربية ، وتعود منها إلى الجزئيات التي تدعمها وتثبتها .

وتختلف واقعية الكسندر عن المادية الجبلية ، ولكنه يتفق مع اتباع المادية الجبلية في مسألتين جوهريتين ، والكثيرون ممن يكتبون في فلسفة الفن يذهبون إلى أن الجمال الفني من خلق الخيال ، وهو أدهاء يرفضه الكسندر وينكره الماركسيون ، وعند الكسندر أن العقل يشترك مع المادة في خلق الجمال ، والمسألة الثانية التي يتفق فيها الكسندر مع المادية الماركسية هي الاتجاه العملي ، فالكسندر وماركس ينظران إلى المعرفة بوصفها جزءا من العمل فنحن نعرف خلال العمل وبطريق العمل ، وهنا تنتهي المشابهة بين المذهبين .

والعمل الذي يشير إليه الكسندر ليس هو النشاط الاجتماعي أو النشاط الاقتصادي ، لأنه لا يرى لهذين الضربين من ضروب النشاط تأثيرا حاسما في الخيال الخالقي ، وإنما النشاط الذي يشير إليه هنا هو محاولة القوة الخالقة التعبير عن نفسها في المادة ، سواء أكانت هذه المادة الألفاظ وكلمات أو أصباغا والأوان أو رخاما أو صلصالا ، وميزة هذا المذهب في تناول الفن والأدب هي أنه بعد المادة التي يستعملها الفنان ذات تأثير في خلقه الفني ، وحقيقة أن الفن تعبير ، ولكن ليس من الصواب أن يقال أن العمل الفني يصنع أولا في عقل الفنان ثم يبرزه بصدد ذلك للعيان بطريقة تكنولوجية أكثر منها فنية ، والوسط الذي يعمل فيه الفنان ليعبر عن قوته الخالقة بدخل في عملية الخلق ويؤثر فيها ، فليس العمل الفني في رأي الكسندر حديسا بلع في عقل الفنان فحسب ، وإنما هو حدس يتجلى كذلك في المادة التي يستعملها من كلمات أو ألوان أو أحجار ، وبطبيعة الحال لابد أن تكون هناك في الطلبة نوبة

تضفى الجلال على الشخصية فالتنا سنجد انها تستمد تلك الزبة من اشباعها لدوافع بعيدة الاعراق فى نفوسنا جميعا ، فالجمال - كما يرى الكسندر - هو ما يشبع دافع البناء حينما يتجه اتجاها تأمليا خالصا ، والخير هو ما يشبع الحافز الاجتماعى أو حافز التقطيع فى نفس الرجل الفاضل الخير ، والحق هو ما يروى الظلم الى المعرفة وحسب الاستطلاع عند العالم والفيلسوف .

واذا نظرنا من وجهة نظر الاهمية النسبية للمفصل ومحيطه فى صنع القيمة فالتنا نجد ان الفنون الجميلة التى يعزج فيها الفنان شخصيته بالمواد التى يتناولها تقف فى منتصف الطريق بين الخير والحق ، وفى العلم تعترض الحقائق الواقعة للطبيعة سبيلنا ، وتسيطر على العقل وتوجهه ، فى حين ان الفضيلة تتعلق بالدوافع ، وتستمد غلباءها من ينباع الارادة ، ولكن هذه الفروق السطحية تحجب الذاتية المشتركة وراء ذلك ، ولذلك لأن الحق هو الادراك العقلى للواقع ، ولذلك يشمل فى حدوده الخير والجمال وغير الخير والجمال مما يناقض القيم السامية أو لا يعبا بها .

مصالحة بين الواقعية والمثالية

وربما كان من الطبيعى هنا أن يظن أن فيلسوفا واقعيا مثل الكسندر لابد أن يلحق الجمال بأحدى الصفات الخارجية للأشياء ، ومعروف أن الفلاسفة يرون أن خصائص المادة أو كيفياتها نوعان ، خصائص أولية مثل الامتداد والشكل والحجم وما إلى ذلك ، وخصائص ثانوية مثل اللون والرائحة والطعم ، وترى الغالبية أن الخصائص الثانوية تأثرات ذاتية أما الخصائص الأولية فهي ملازمة للمادة ، ولكن الكسندر يرى أن الخصائص الأولية والخصائص الثانوية ملازمة للمادة وليست بعال تأثرات ذاتية ، والفارق بينهما هو أن الكيفيات أو الخصائص الأولية مشتركة بين الأشياء لأن كل شيء له حجمه وامتداده في حين أن الخصائص الثانوية تختلف باختلاف الأشياء وبغرد كل شيء بخصائص الثانوية المميزة له ، والجمال في رأى الكسندر ليس خاصة ناللة للأشياء مثل الحجم أو اللون أو الطعم وما إلى ذلك من الصفات التى تملكها الأشياء ، فالجمال فى الورد المزهرة ليس من نوع الحجم أو اللون أو التركيب أو الرائحة ، وإنما هو وليسد اللقاء بين العقل والمادة ، ويقول الكسندر « فى كل قيمة جانبان ، الذات المقيمة والشئ الذى هو موضوع القيمة ، والقيمة مستقرة فى العلاقة بين الإثنين ولا توجد مستقلة عن أحدهما » .

« الملك »
للفنان رومان



في الاستعانة بعلم النفس حينما كان يجد أنه سيكون عونا له على معالجة مشكلات الفلسفة الجمالية .

وقد لوحظ أنه لم يعمد إلى احياء فكرة ارجاع الفن إلى غريزة اللب ، وإنما رده إلى غريزة الميل إلى البناء اذا تسامت ولكن باعنا غير علمي ، وعند العالم النفسي ماكجوجل أن الذي يحفز الطير إلى بناء عشه ويدفع القندس - كلب الماء - إلى البناء هو غريزة لا سبيل إلى مقاومتها ، وهذه الغريزة في الإنسان لا تظل غريزة عمياء بل تصبح مبصرة ، ولو أنها تظل خاضعة لمطالبه الحيوية ، والانتاج الصناعي ثمرة هذه الغريزة ، وتتحور هذه الغريزة من العمل الممل لسد حاجات الإنسان اليومية ، وتبدأ بعمل الأشياء لمجرد الاستمتاع بعملها ودون أن نفكر في الاستفادة منها أو الانتفاع بها وبذلك يصبح الإنسان فنانا ، وفي رسالته عن « الفن والغريزة » يقول « الموضوع الذي سأعرضه عليكم هو أن الدافع الجمالي والعاطفة الجمالية التي تصاحب هذا الدافع وهي جزء من مصدرها غريزة البناء ، وهما هذا الدافع أو الغريزة حينما تصبح أولا إنسانية وثانيا تأملية » .

وعند كروتشه الفيلسوف الإيطالي أن العمل الفني مكون من نسج عقلي لأنه حدى أو تعبير وتضمنته مادة ليس سوى محاولة تجريبية ملائمة ، والكسندر يخالف كروتشه في هذا الرأي ، ويرى أن الأمر على تقيض ذلك ، وأن المادة التي يتناولها الفنان تأثر في تصوره للموضوع الذي يحاول إخراجه ، وأن نمو القصيدة أو انجاز الصورة بصاحب تلاوة الشاعر آليات القصيدة وريشة المصور وهو ماض في انجاز الصورة .

النقاد والعمل الفني

وقد عني الكسندر بالتفريق بين الجمال والعظمة ، في الفنون ، وعنده أن العظمة تأتي من الموضوع ، فالرواية المسرحية يمكن أن تكون عظيمة وجميلة معا ، أما الزهرية الصينية أو السجادة الفارسية فإنها جميلة فحسب ، وقد استطاع كبار الشعراء مثل ذاتي وسوفوكليس وشيكسبير أن يكشفوا لنا لغز الحياة والموت ، ويطمحونا على الصراع المحزن بين قوى الخير وقوى الشر في هذا العالم ، وأن يظهروا لنا بسحر لغتهم العبارة من عواطفهم المشوبة كيف تستطيع الشجاعة وتبل النفس أن يتغلبا على فتور الأنانية التي تقعد بمعظم الناس وتغل أيديهم ، والشعراء من هذا القبيل مثل الأنبياء والواعظين المرشدين يحولون أنظارنا عن الأشياء

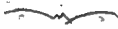
وهذه المصالحة بين الواقعية والثالية مكنت الكسندر من تغادي الوقوع في اشراك النزعة الذاتية الخالصة ، وجنبته كذلك التورط في الاستعطافا الموضوعية الساذجة ، وعند الكسندر أنه ليس هناك جمال في الكون دون أن يكون هناك عمل فنى وفنان ، والمناظر الطبيعية التي تمتدح ما بها من جمال أنها نحن في الواقع نمتدح ادراكنا الفنى ، والرجل العالمى الذى لم تتصل مشاعره لا يرى في الطبيعة أثرا لهذا الجمال الذى يضيفه عليها صاحب الإحساس المرفه والادراك الفنى .

ويقول الكسندر في رسالته عن « الجمال والطبيعة » « هل الطبيعة نفسها تملك هذا الجمال الذى يسميه الفلاسفة الخاصة الثالثة ؟ هذا هو موضوع محاضرتي ، وجوابي على ذلك الذى سأعرضه هو أنها لا تملك هذا الجمال وإن الطبيعة والأعمال الفنية تملك الجمال في الحد الذى تكون فيه قد تحولت إلى أعمال فنية » ويمكن أن نستخلص من ذلك أننا جميعا فنانون إلى حد ما حينما نتبين الجمال في الريف أو في منظر البحر أو صورة السماء ، وليست علاقة الفن بالطبيعة علاقة محاكاة للأصل ، وحتى مصور المناظر الطبيعية لا يحاكي محاكاة حرفية المنظر الذى يصوره ، لأن خيال الفنان الخالق هو المصدر المشترك للجمال سواء في الفنون الجميلة أو في مشاهد الطبيعة .

جوهر التجربة الجمالية

والكتاب الذين تناولوا موضوع فلسفة الجمال لم يتفقوا على ما يجب أن يركزوا عليه اهتمامهم لكي يضعوا يدهم على جوهر تجربتنا للجمال ، فالفلاسفة في الأغلب رأوا في تقدير الجمال في الفن أو الطبيعة كشفا مباشرا لحقيقة متسامية ، وحصر العلماء النفسيون جهدهم في بحث صورة عقل المشاهد ، أما نقساده الفن ومؤرخو تاريخه الذين فكروا في طبيعة الفن فقد عمدوا إلى تحليل الانتاجات الفنية ، وميزة الكسندر أنه لم يعتمد في بحثه عن الجمال على الاستمتاع الذى يستشعره المشاهد وحده ، ولا على مادة الفن وحدها ، وإنما اتجه إلى عملية لانتاج الفنى ذاتها ممثلة في أعمال الفنان الخلاق .

والعمل الفنى ولو أنه متوقف على القدرة التنككية والمادة الخام المستعملة إلا أنه في الوقت نفسه يلعب فيه الخيال والعواطف عند الفنان الدور الرئيسى ، ولما كانت هذه الحالة ظاهرة لنفسه ... لذلك لم يحجم عن دراستها دراسة علمية بمساعدة علم النفس ، ولم يتردد الكسندر



انجاز اى عمل فنى كامل يستغرق زمنا ويستلزم الكثير من الصقل والتهديب ، ومن غير المحتمل ان أنفأ فنيا مثل المهامة الالهية للشاعر الكبير **دانتى** قد ظهر كما يطمح دانتى فى اول الامر ، وقد استلزم انجاز فاوست سنوات طويلة من حياة الشاعر الكبير **جيتى** ، ولم تتم اشادة البناء الاثرى الفنى الهندى المعروف باسم تاج محل الا فى عشرين سنة .

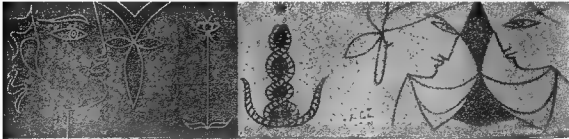
الدافع الى الابداع الفنى

والدافع الفنى كما يرى الكسندر يبدأ عند الفنان بهذا الانفعال العاطفى او العقلى ، وهذا الانفعال يثير خياله او يحرك غريزة الانشاء والبناء التى تحاول التعبير عن نفسها فى عمل فنى ينقل الى المجتمع ما أحسه ونخيله ، وتتوقف ثمرة هذا الخيال الخلاق على المادة التى يختارها الفنان ويراهها مناسبة لابرار مبريته ، والتعبير عن قدرته الانشائية ، **ويلاحظ أن بعض المواد أكثر قابلية لبعض الموضوعات التى تتناولها الفنان من غيرها ، فالرسم والتصوير مثلا أكثر وضوحا من الموسيقى ، والموسيقى أكثر حركة**

الزائلة النافذة الى المستويات العالية والأعمال الباسقة ، ولم يمن الكثيرون ممن يكتبون فى فلسفة الجمال بتأكيد أهمية المحتوى العقلى فى الموضوعات الفنية ، ولكن غير غريب من فيلسوف ان يؤكد هذه الناحية ويعبرها التفاته ومغنايته ، وبخاصة اذا كان هذا الفيلسوف من غواة الشعر ورواته .

ويرى الكسندر ان معيار الحكم على الأعمال الفنية بالرفض أو القبول بكل ما يتردد بين هذين القطبين من الظلال الدقيقة مرجحه الى نقاد الفن المدربين والعارفين للمعين والفنانين أنفسهم ، وكلما اقتربت أحكامنا من أحكامهم ادركنا اننا من اصحاب الدوق السليم او ان ذوقنا فى حاجة ماسة الى المزيد من الصقل والتدريب ، ولا يطمئن الكسندر الى كثرة اختلاف الآذواق فى التقدير الفنى ويطلبها الى حد ما بنقص فى الحساسية الفنية ، وهو شديد الميل الى فكرة **ان الذوق قابل للتهديب والتقويم ، وأنه قد يتدهور وينحط اذا تركناه هملًا** ولم نخصصه شئ من الرعاية والاصلاح ، وعنده ان قولهم ان ما نحبه فى الواقع ليس بحال من الأحوال دائما ما يجب ان نحبه ، من الكلمات الصادقة .

وترجع أهمية آراء الكسندر الى انه يؤكد مكانة المواد التى يستعملها الفنان فى صوغ طرقه الفنية وتلخيصه بوجود العالم الخارجى وتنويعه بعملية الاتصال باعتبارها عاملا هاما فى حركة الإنتاج الفنى ، وما دما تؤكد ضرورة هذا الاتصال فان الفن لا يمكن الاكتفاء باعتباره مفعرا عن الاشباع الشخصى ، ولو كان الفن كذلك لما كان هنالك ضرورة لهذا الاتصال ، واذا سلمنا بان الاتصال بين الفنان ومجتمعه ضرورة اجتماعية ادركنا ان العمل الفنى لا يبرز فجأة من عقل الفنان ، ولابد له ان يمر بمراحل من المراجعة والتنقيح والتبديل والتعديل وقد يشمل ذلك الانحراف عن الخطة الاصلية التى تراءت للفنان فى اول الامر او تغييرها الى حد ما والمعروف ان



من المعمار ، والشاعر النزاع الى التعامل يؤثر الشعر الغنائي ، والشاعر اليسال الى الحركة والعمل يختار الدراما .

وقد اخذ على الكسندر انه يعطى المسادة أهمية أكثر مما تستحق ، مما جعله الى حد ما لا يوفى جانب القدرة الخالقة كل حقها من التقدير ، وحقيقة انه يسلم بأن الصورة غريبة عن المادة ، ولكن التوفيق بين رايه في أن المادة تفرض احكامها وبين ما يفرضه عليها الفنان لا يخلو من صعوبة ، ويكاد يتبين القارئ من خلال عباراته أن يرى أن انجازات الفنان مردها الى غريزة البناء والانشاء أكثر مما ترجع الى الحافظ الخلاق ، وقد أشار في كتاباته الى صعوبة نقل الشعر من لغة الى لغة أخرى ، وذكر أن المادة المستعملة في الشعر وهي الألفاظ تعبر عن الشعر ليست واحدة في اللغات ، وأغفل الإشارة الى مسألة لها أهميتها البالغة وهي الحالة النفسية الغدة التي تلم بالشاعر حينما ينظم القصيدة ، فليس هناك ما يضمن قدرة المترجم على استحضار مثل هذه الحالة النفسية الفريدة ، والشاعر نفسه اذا حاول أن ينثر

قصيدته بعد نظمها قد يقصر عن الأصل ولا يبلغ مستواه ، ولا نزاع في أن ترجمة الشعر أكثر صعوبة من ترجمة الروايات أو المسرحيات التمثيلية ، وليس مرجع ذلك الى المادة التي اختارها الفنان وحدها ، وإنما مرجع ذلك الى الميزة الشخصية التي يمتاز بها الشعر .

ولم يقره بعض نقاده على تفرقه بين العظمة والجمال في الفن ، لأن التأثير الذي يحدثه الأثر الفني في نفوسنا مزيج من عوامل مختلفة ، وقولنا أن احدي القوائد عظيمة ولكنها ليست جميلة أو انها جميلة وليست عظيمة تفريق قد يحدث بلبلة في التفكير ، ومهما تكن من قيمة الآراء صمويل الكسندر في الفن وعملية الخلق الفني فانها تلقى الكثير من الضوء في موضوع تعارضت فيه الآراء وتناقضت المذاهب والنظريات برغم كثرة ما بذل فيه من جهد وظهر فيه من بحوث ، وهو والفيلسوف يوزنكيوت وكونلنجرود وسانتايانا يعيدون من أقدم من خاض الحجة وعالج مشكلاته في الفترة التالية للحرب الكبرى الأولى من الكاتبين باللغة الانجليزية .

علي ادوم

الشيخ الامان في الآلة

والحوافز بدلا من انتظارها ، وهو ما يبرهن الأخلاقيون عليه من قبل ، ويؤكد كويسلر أن النشاط الخلاق هو ما يعتمد في تكوينه على الترابط القائم بين الظواهر المتفرقة ، وليس ما كان مجرد رد فعل لاحداث الواقع الخارجى .

ويؤيد كويسلر من جديد الى مناقشة فكرة السلوكيين القائلة بأن الانسان يمكنه ان يكون ذاتيا وموضوعيا في وقت واحد ، ذلك لأنه لا يمكن التخلي عن الشيخ الامان في الآلة الانسانية سواء كان اسمه « الآلة » أو « الروبوت » أو « الروح » .

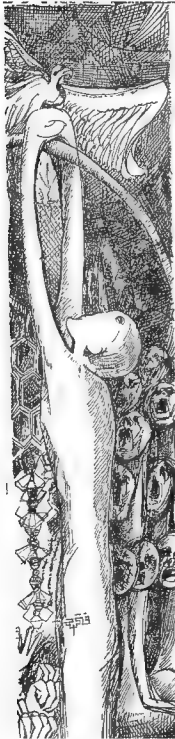
وأخيرا يحاول كويسلر أن يشرح الانسان كمخلوق فريد في نوعه ، فيذهب الى القول بأن الانسان ما هو الا ذئبة بيولوجية غائصة تحتك فيها عملية الرواية ، وما سيطرته على الطبيعة الا نتيجة التطور الذى طرأ على شكله . ويشير كويسلر الى

وجه آخر كويسلر اهتمامه بكتاب « الشيخ الامان في الآلة » الى ابرار العلاقة بين العقل والخيال ، ويشير أن عدله الأساس هو رفض المدرسة السلوكية في علم النفس ، ومن أجل التوصل الى هذا الهدف ينطلق المؤلف من فوق قاعدة علمية مريضة لا تقتصر على مجال تخصصه فذهب الى تجاوزها بحيث تشمل على النتائج الأخيرة التي توصلت اليها علوم الأحياء والنفس والأخلاق وروايات الأسماء ، ورغم اتساع هذه المجموعة ومعقدتها ، فقد استطاع كويسلر أن يجر مهنته في هذا الكتاب بنجاح تام الى الامجاب .

ويخلص الى انه كويسلر في هذا الكتاب هو أن الآلة ليست في القابل الوحيد الذى يشكل سلوك الانسان والحيوان على السواء ، بل صارت الى جوار ذلك معنى ان كان هناك شيئا من مصادر الآلة

أن خيال الانسان ومقدوره على التجريد مكانه من اقيام بالجازات عظيمة ، الا ان الانسان قد دلع من ذلك غالبا ، إذ افضل من فراقه البدائية التي كانت توفر مليسه الكثير .

ويرى كويسلر بعد هذا كله أن الحرب والتفكير السكاني هما أهم الاخطار التي تهدد الجنس البشرى ، والتربى اتساعا اذا نظرنا الى الكائنات الأخرى فسنجد أن الحيوانات لا تنحرفا على حيوانها من نفس فصليتها ، كما أن الطيور تنحرف في تنظيم سلوكها من طريق وسائل تبذلها الإنسان حشد وقهر طويل . والأكثر غرابة رغم كل هذا هو سؤال كويسلر ، لرسائله التي الحيسة مثل فوبسز القمصن الايطالى من : « المصنوعة الى سعادة الانسان من طريق التوافق بين البشر » .



● التغيير الثورى يسير بالحتم فى اتجاهين يكمل أحدهما الآخر ، ويتأسس عليه ، الأول هو منطقة شرد ما فى المجتمع بهدف إسقاطه ، والثانى هو معاضدة شيء آخر ، أى العمل من أجل هدف ما يسمى التغيير الثورى الى تحقيقه .

● ان أى كلام يقال عن ثورة عالية تقودها أيديولوجية واحدة ، إنما هو كلام غير علمى وغير موضوعى ، وإن قطع أصحابه أنفاسهم ادعاء للعلمية والموضوعية .

● كان طبيعيا أن ينتج عن الحوار بين الفكر والواقع العربيين شمال القومية العربية التى يمكن أن تتبلور فى وحدة عربية شاملة .

الثورة والتغيير

عبد الفتاح العدوى

من قطاعات المجتمع ... ؟؟ أم تغييرا كلياً في جميع القطاعات ... ؟؟ وهل هو محدود بزمان معين ، أو مكان بذاته ، أم مطلق في جميع الأزمنة والأماكن ... ؟؟ وأخيراً أحو تغيير نوعي ، أي في نوع العلاقة والأشياء ؟؟ أم هو يا ترى كمي ، أي في حجم هذه الأشياء وتلك العلاقة ... ؟؟ ثم ، لم لا يكون كيميائياً وكيمياً مما ، وفي آن واحد ... ؟؟

وفي كلمة واحدة : **بماذا نقيس الحركة ... ؟؟ وكيف نحكم على صلاحية التغيير ... ؟؟**

الحركة قد تعني التراجع كما تعني التقدم ، والتغيير قد يكون إلى أحسن ، وقد يكون إلى أسوأ . والتراجع يعني العودة إلى الماضي ، واجترار أساليبه ، والتقدم يعني السعي إلى المستقبل ضرباً في طرق كثيرة ... فهل التراجع في حد ذاته شر يوجب على الثورة أن تتجنبه وأن تتحاذره ، وهل التقدم ، في حد ذاته ، خير ؟؟ كيف نقول لا ، وكيف نقول نعم ... ؟؟ وما هو المقياس الذي نحكم به بمعتبين على أن هذا التغيير إلى أسوأ ، أو أن ذلك إلى أحسن ... ؟؟

أسئلة كثيرة متشعبة تصادف كل من يتصدى للبحث في شؤون الثورة والتغيير الذي ينجم عنها بالضرورة . وسوف نحاول في هذا المقال أن نجيب عن بعضها محاولين تفسير الحركة ، والقائمه بعض الضوء على ماهية التغيير .

ما هي الحركة ؟

ونبدأ أولاً بتسجيل ملاحظتين :

أولهما أن الحركة قد تكون سرية ومفاجئة كالثورة أو الانقلاب . وقد تكون بطيئة ، وعلى هودة ، كالحركات الإصلاحية ذات النفس الطويل . وإيا كانت الأهداف التي يتوخاها التغيير ، فإنه في حالة الثورة والانقلاب يتم بسرعة تخطف الإبهام ، وتلفظ النظر . وأما في حالة التطور ، أو الإصلاح البطيء ، فإن الفرد المعادي لا يكاد يلاحظ ما يحدث فعلاً من تغيير في شؤون الأفراد وأحوال المجتمع . ولئن كان ثمة من ملاحظات يجب إتيانها هنا دوراً للخلط وسوء الفهم ، فهي تلك التي تتمثل بالفرق بين الثورة والانقلاب . **فكل من الثورة والانقلاب يتسم حتمية بطابع القفز السريع نحو التغيير ، ولتكنهما يختلفان فعلاً من حيث الطبيعة والهدف . فالانقلاب يأتي من « أعلى » ، أي من بين الطبقات الحاكمة نفسها حين تنتفض إحدى فئاتها على الفئات الأخرى ، وتستأثر من دونها بالسلطة ، في حين أن الثورة تأتي من « أسفل » ، أي من بين الجماهير وتنبع عن آمالها العريضة الواسعة .**

وثانيهما أننا نعتقد أن أفضل طريقة للحكم على الحركات ذات الأهداف المحددة هي أن يكون ذلك من خلال ما توصلت إليه من نتائج . فإذا كانت الثورة حركة تستهدف التغيير فإن أفضل أسلوب لتقييمها إنما يكون بالنظر إلى نوع التغيير الذي استمدته ، ومدى ما استطاعت أن تحقق منه . ومعنى ذلك ، بداية ، هو أن أي بحث في « الثورة والتغيير » إنما يقتصر ، بحسب مفهومنا هذا ، على البحث في معنى التغيير ذاته بحسبانه النتيجة المستهدفة من الثورة .



في امتقادي أنك لو سئلت : **ما هي الثورة ؟؟** لأجبت على الفور ، أو بعد تفكير يسير ، بأنها حركة تستهدف تغيير أوضاع المجتمع .

وقد ترى أن هذه الإجابة جامعة مائة ، وأن سأللك لا يملك إلا الموافقة والامتناع والسكوت . ولكنك قد تصادف سائلاً ملها ، دائب التفكير في كل ما يقال ، فيسألك مرة ثانية : **وما هي الحركة ... ؟؟ وما هو التغيير ... ؟؟** وعندئذ تنتبه إلى أن **الحركة** في هذا المجال لا يمكن أن تكون هي تلك التي تحدد بالتأريخ الرياضية المعروفة ، وإلى أن **التغيير** قد يكون كلمة واسعة مطاعة تعني أشياء مختلفة في المجالات المختلفة .

وقد ترى أنت نفسك مضطراً بالفضل إلى أن تتساءل : **ما هو ، حقاً ، نوع الحركة ... ؟؟** أي حركة العقل في في سعيه الدائب نحو الحقيقة ... ؟؟ أم هي حركة عسكرية فاهرة تسعى وراء فرض شخص أو فرض فكرة ... ؟؟ أم هي حركة تاريخية تنبثق من التندق الطبيعي لموجات الأحداث في محيط الزمن الزاخر الهادر ... ؟؟ أم تراها حركة اجتماعية نابئة من التفاعل الاجتماعي بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبينهم وبين الظروف المحيطة بهم والأشياء التي تحدث لهم ... ؟؟

ما هو التغيير

ثم ما هو التغيير ... ؟؟ أحو تغيير فرد بفرد ... ؟؟ أم تغيير وضع بوضع ... ؟؟ أم نظام حكم بنظام حكم آخر ... ؟؟ أم تراه تغييراً مطلقاً للعلاقات الاجتماعية بين جميع الأفراد ... ؟؟ ثم هل هو تغيير للملائمة بين الأفراد في نطاق الدولة ، أم تغيير للعلاقة بين هذه الدولة وغيرها من الدول ... ؟؟ وهل يكون التغيير جزئياً ، أي في قطاع واحد

الواقع الذي يعيشه الإنسان والمستقبل الذي يصوره
ويسمى الى احواله .

ثالثا : ولا ينع هذا من وجود حالة شاذة ، ونادرة
جدا ، تصاب فيها المجتمعات بالجمود والشلل ؛ وهي حالة
تصيب المجتمع بعد خلل مزمن لم يستطع أن يتخلص منه
بالتغيير المناسب . ولعل أفذح الأضرار التي ترتب على
هذه الحالة تتمثل في اضطراب شديد في شخصيات الأفراد
الذين يتكون منهم هذا المجتمع . وهذا الاضطراب هو
ما يسميه علماء النفس بالكتب اللع ينشأ عادة من عدم
التناسب بين الأهداف التي يتوخاها الأفراد والوسائل التي
يتيحها المجتمع لتحقيق هذه الأهداف . وللكتب نتيجتان
ضارتان بالنسبة للفرد وللمجتمع أيضا وبالتبعية :

أحدهما : أن يفقد الفرد قدرته على الحركة الدنيقة
المحسوبة ، لأنه يفقد بفعل الكتب قدرته على رؤية الأشياء
في حجمها الطبيعي . **وثانيهما :** أن يتوله عنه انشغال مشاوي
غير مصوب أيضا ، ولعل هذا الانفجار ألى مدمرة وثير
بفساده .

رابعا : أن للخلل الاجتماعي دلالة أساسية وهي أن
تمة تناقضا في المعايير الثقافية والسلوكية في المجتمع .
ومعنى هذا التناقض أن نظرات الأفراد الى الأشياء والأعمال
تختلف بحيث يؤول الأمر الى انعدام وحدة الفكر ووحدة
العمل ، مما يترتب عليه بالضرورة صعوبة التنبؤ بنوع
التغيير المطلوب للتغلب على ما يكابده المجتمع من خلل .
خامسا : أن تمة اختلالا واضحا ، وإن وجب التأكيد
عليه لأهميته ، بين الخلل الاجتماعي الذي يحفز الى تغيير
أوضاع المجتمع ، وبين السلوك المنحرف الذي يمارسه
بعض الأفراد . ففي الحالة الأولى تحس الغالبية الكبرى
من أفراد المجتمع بأن شيئا ما يجب أن يتغير في النظام الذي
يسير عليه هذا المجتمع حتى تستقيم أموره ، وتجرى على
سواء . بينما في الحالة الثانية تحس هذه الغالبية بأن
تصرفات بعض الأفراد إنما هي تصرفات شاذة ومنحرفة عن
المقاييس العامة التي أقرها المجتمع دستورا للتعامل بين
أفرادهم . ومثل هذا الانحراف ليس الا امواجها خلقيا يتطلب
التقويم ، ولكنه لا يتطلب ثورة تغير أوضاع المجتمع أو تبدل
مساره ، بل على العكس من ذلك تماما ، فإن ما يتطلبه
المجتمع في حالة هذا الامواج الخلقى إنما هو مزيد من
وسائل الحفز أو الرادع حتى يتم الالتزام الجماعي بالمعايير
الاجتماعية المتواضع عليها .

أبعاد التغيير الاجتماعي

والحقيقة المستخلصة من هذا كله أن التغيير الذي
تستهدفه الثورة هو ، أولا عملية انسانية تضرب بجذورها
في أعماق المجتمع ، وألا فإنها تصبح حركة عاتية على
السطح كاختلاجة المروج فوق المحيط العميق الهادر . وهو ،
ثانيا : لا يتم بمعمل عن سائر العناصر التي يتألف منها هذا
الكون الفسيح بكل من فيه من مزايا وفيه من اشيائه ومفاسمه .
بل هو نتاج التفاعل الحى والخللاق بين هذه المركبات

وبالتبع فإننا نسقط من هذا البحث أى كلام يمكن
أن يقال عن حركتين هما : « **الانقلاب** » و « **التطور** » .
ذلك بأن التطور ، أو الإصلاح البطيء ، وإن كان ذا اثر
بعيد القور في حياة الشعوب ، وعلى مختلف المقتب ، إلا أنه
بالحق لا يشكل ظاهرة تاريخية ملفتة ، كما أن البحث فيه
خارج عن نطاق هذا المقال . وأما الانقلاب فإنه غالبا ما يكون
ذا أهداف غيقة محدودة ، يزيد من ضحالتها ما يطبيعة
الحال ، أنه محكوم في مساره بالتصارع المتيف بين الفئات
ذات المصالح الشخصية المتناقضة ، والتي تحكم وتتحكم
في أقدار الجماهير ومسامها الحر نحر ما تعتقد أنه مستقبل
أفضل .

التغيير داخل المجتمع

ما هو التغيير إذن ؟؟ أو ، بعبارة أخرى ، ما الذي
يمكن أن نفهمه حين نقول أن مجتمعا ما يتغير ؟؟
تمة أفكار أساسية لابد من تسجيلها بادى ذى بدء لأنها
في رأينا بداهات يجب أن تطلق منها مناقشتنا لماهيمة
التغيير ، وهي :

أولا : أن جميع المجتمعات الانسانية يتورها ، بدرجة
أو بأخرى ، نوع من الخلل في التنظيم . والمجتمعات التي
يمكن أن يقال عنها أنها براء من الخلل مجتمعات من نوعين
متناقضين تماما : **أحدهما** مجتمع طوبى وهى لا وجود له
الا في أخيلة اصحاب الأحلام والثلل . **وهذا** مجتمع
« **فوق انساني** » - أن جاز هذا التعبير - لأنه لا يوجد
الابطاقة لم تتج للطبيعة البشرية ، وبالتالي فإنه مثال
لا يمكن أن يقاس عليه في محاولات التغيير وريثه المجتمعات
الحديثة . **وثانيهما** مجتمع « **تحت انساني** » - أن جاز هذا
التعبير أيضا - ونقص به ذلك المجتمع الذي تبنيه العشرات
الاجتماعية كالنمل أو النحل . فلو أنك شاهدت خلية
للنحل ، أو مجموعة من النمل تجرى على حائط ، رأيت
نسفا بدويا من النظام المنقن الذي لا خلل فيه . وحتى اذا
حدث هذا الخلل بفعل قوى خارجية مأكسة فان مجتمع
النحل أو النمل يعود سيره الأولى من الدقة والنظام بانتهاه
ما قام به من رد فعل غير منظم أزاء قوة خارجية غير
متوقعة .

ثانيا : أن ما تعانيه المجتمعات الانسانية من خلل
يعجزها دائما الى نشدان التغيير سميا وراء الأكل والافتن .
ومن هنا فإننا يمكننا أن نقول أن الخلل والتغيير حالتان
تسبق كل منهما الأخرى وتقبها ، بمعنى أن التغيير يأتى
بعسد الخلل لأنه نتاج الإحساس به ، ثم أن الخلل يقبب
التغيير بالطبع لأن المجتمعات الانسانية لم تصل بعد ،
ولن تصل أبدا ، الى حالة من الاتقان والدقة يفتنى فيها
الخلل الذي يدوم الى المزيد من المزيد من التغيير وهلم
جرا . فالتغيير الذي يأتى بعد خلل ما ، ونتيجة له ،
ليس ، ولا يمكن أن يكون ، كلمة أخرة في سجل المجتمع
الانسانى ، وإنما هو مرحلة في سلسلة من المراحل التي
يقبب بعضها بعضا في عملية حوارية لغنى بغير انقطاع بين

الكونية كلها التي يتأثر بعضها ببعض ، والتي تتأود الأخذ والعطاء بغير حساب ، وبغير حدود .

فالتغيير ، في جوهره ، تغيير اجتماعي ، أي أنه يحدث في مجتمع مكون من أفراد ، ولكن هذا التغيير لا يحدث ، إذ يحدث ، بمعنى من العناصر الكونية المختلفة التي تترك بالقطع آثارها على هذا المجتمع . فنوع التغيير الذي يحدث ، مثلا ، في منطقة جليدية غير نوع التغيير الذي يمكن أن يحدث في منطقة استوائية . وبالمثل ، فإن نوع التغيير الذي يحدث في مجتمع مثقف هو بالتأكيد غير نوع التغيير الذي يمكن أن يحدث في مجتمع آخر ترين عليه شوائب الجهل والتخلف الفكري . ونوع التغيير الذي يحدث في مجتمع يعيش على رقعة أرضية خصبة غير نوع التغيير الذي يمكن أن يحدث في مجتمع يعيش في صحراء قاحلة ... وهكذا . وكذلك فإن بعض التغيير الذي يحدث في عصر الأمد لا يدوم في فترة قصيرة تشكيل وزارة جديدة ، مثلا ، أو عقد مؤتمر ، أو إبرام معاهدة بين دولتين أو أكثر . ولكن بعضه الآخر بعيد المدى عند مدة سحيقة ولا تری له نهاية في المستقبل المنظور ، كفكرة الدولة أو الإيمان بالله ...

وبعض التغيير يبدو وكأنه يحدث بصفة دورية ، كاندلاع الحروب أو ظهور الديكتاتوريات على فترات متقطعة في التاريخ ، وبعضه الآخر يبدو كجملة اعتراضية بين تسلسل مطرد للأحداث كتجارة الرقيق أو الاترفة العنصرية .. وعلى الرغم من تعدد التغيير من حيث النوع والديمومة ، فلابد أن لمة جوهرها عاما له ، ولابد أن لمة عناصر عامة مشتركة تتكون منها كل حركة اجتماعية ترمي الى تغيير الأوضاع السائدة . فما هو هذا الجوهر ، أو ما هي هذه العناصر المشتركة ... ؟؟

نبدا بتعريف الحركة الاجتماعية ... ما هي ؟؟

يمكن أن يقال أن الحركة الاجتماعية توجد حيث توجد جماعة من الأفراد تنشط داخل مجتمع ما بهدف كسب تأييده لممارسة أساليب جديدة من أجل تحقيق مصالح عام أو اعلاته .

وهنا يجوز أن تتخذ الحركة الاجتماعية اتجاهين : **أولهما** الدعوة الى أسلوب جديد تماما لم يختبر قبل ذلك ، ولم تتركه التجربة ، **وثانيهما** الدعوة الى العودة الى احد الأساليب التي مورست في الماضي ، وترى الحركة انهما صالحة للحاضر والمستقبل مع بعض التجديد أو بعض التمديل .

وفي كلتا الحالتين فإن الفكرة العامة الكامنة وراء التغيير المقصود تنبع من أن التجربة قد أثبتت عدم كفاءة الوسائل النتيبة حاليا لتحقيق الصالح العام ، كما تنبع من الاعتقاد في كفاءة الوسائل التي سوف يأتي بها التغيير المقترح الذي تتبناه الحركة الاجتماعية .

ومن ذلك نرى أن الحركة الاجتماعية - أو على الأسع **الثورة** ما دمنا قد اتفقتنا من قبل على قصر حديثنا في هذا المقل على هذا النوع وحده من أنواع الحركات الاجتماعية - شرطين أساسيين : **أولهما** أنها تستهدف أحداث تغيير ما في المجتمع ، أن عن طريق استسحياء بعض الأساليب المأخى الصالحة ، أو عن طريق استحداث أساليب جديدة لم تمرلها التجربة . **ثانيهما** أن يكون الهدف الأول والآخر من هذا التغيير هو تحقيق مصلحة مشتركة أو اعلاء مصالح عام .

وتأسيسا على ذلك فإن لمة الوانا من التغيير لا يمكن أن تكون من النوع الذي يحدث ثورة ، وليست بالقطع هي المقصودة من كلمة التغيير الواردة في التعريف الآنف . ومن أمثال ذلك التغيير الذي تجربه الحكومة في بعض القوانين القرعية لآحدى المؤسسات أو الهيئات ، كقانون منع بدل طبيعة عمل ، مثلا ، لبعض لثبات الموظفين ، أو اعلاء بعض الفئات الأخرى من أجر وكوب السيارات العامة .. **واتما** الشرط الأساسي للتغيير الثوري هوأن يكون تغييرا عاما كليا يحدث على النطاق القومي كله ، ويهدف جماعي ، بحيث يترك أثره الذي لا يخطئه النظر على المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية والأخلاقية في الدولة كلها ؛ وبعبث ألا يكون الهدف من هذا التغيير هو مجرد المهدم ، وأسقاط الأنينة القائمة ، بل إقامة مؤسسات بديلة يرى أنها أغنى بتحقيق الاهداف العامة للبشاعة .

وبعبارة أخرى ، فإن التغيير الثوري يسعى بالحتم في الاتجاهين يكمل أحدهما الآخر ، ويتأسس عليه : **الاتجاه الأول** هو مناطقة شيء ما في المجتمع بهدف أسقاطه واجتثاث أصوله ؛ **والاتجاه الثاني** هو معاضة شيء آخر ، أي العمل من أجل هدف ما يسمى التغيير الثوري جاهدا ، وباطلاف والناي ، لادراكه ، ولجعله حقيقة راسخة في مجتمع ما بعد الثورة .

ونحن نسمى الاتجاه الأول **استقراقا في الضدية** ، وهي الحالة التي تكون الثورة فيها مركزة الجهد من أجل العمل ضد شيء ما في المجتمع القديم بقصد استسحاله ؛ كما نسمى الاتجاه الثاني **استقراقا في المية** ، وهي الحالة التي تستغرق الثورة فيها جهودها في العمل مع شيء ما بقصد تثبيته وترسيخه في مجتمع ما بعد الثورة .

الثورة بين الضدية والمية

ولكن حل الضدية والمية حائلان تتجاذبان الثورة بغير ضابط ، وبغير معيار ثابت يحدد هذه وتلك ... ؟؟

وهنا لابد من تقدير حقيقة إنسانية عامة ، وهي أن رد الفعل الذي يقوم به أي فرد انزاء أي حدث يتوقف على نوع الأثر الذي يتركه هذا الحدث على القيم اللازمة للكم الفرد ، سواء كانت هذه القيم معنوية أو مادية .. بمعنى أن ود الفعل يكون مساكسا بالضرورة اذا كان من شأن الحدث

وثانيهما أن النجاح في التشخيص ضمن بصورة عملية واكيدة استشارة السخط الجماهيري وتركيزه بحيث تسهل بمد ذلك عملية تقويض المؤسسات القديمة ، واستبدالها بمؤسسات أخرى جديدة .

أيديولوجية الثورة

هذا من الظروف اللازم توافرها حتى تنجح الثورة في حالة الضدية ، أي حالة الوقوف ضد شيء أو أشياء في المجتمع بقصد اقتلاعها واستئصالها . فماذا عن الحالة الأخرى التي تحدثنا عنها آنفاً ، أعني حالة المية ، أي وقوف الثورة مع شيء آخر أو أشياء أخر بقصد ترسيخها في مجتمع ما بمد الثورة ، وجعلها إحدى حقائقه الركينة الثالثة .. ؟؟

فلا يكفي بالطبع أن تقف الثورة عند حد هدم قيم ما ، أو مؤسسات بعينها ، لأن تلك ، بالحق ، حالة مؤسسة من حالات تبديد الطاقة الثورة في عمليات تخريبية وهداء . وإنما تتحقق الثورة على تمامها وكمالها حين تنتقل بمد الهدم إلى البناء الذي يتحصل به نفع أعظم لمجموع الشعب .

وما نسميه حالة المية هو ما اصطلح على تسميته **بأيديولوجية الثورة** ، أو **فلسفتها** . وإذا كان لنا أن نقرر معنى كلمة « **أيديولوجية** » فابسط ما يقال في ذلك هو أن الأيديولوجية هي جميع الأفكار والمبادئ التي يتأسس عليها نظام ما ، ولا سيما في جانبها الاقتصادي والسياسي ، أو ، بصورة أخرى ، أن أيديولوجية الثورة هي ، على البجلة خطتها للعمل في المستقبل ، ومن أجله . وحين نتحدث من المبادئ التي يقوم عليها نظام ما فنحن نفترض بالبداهة أن

أن يفسر دخل الفرد أو مركزه أو مقاصده أو علاقته بالآخرين أو ، على البجلة ، أي شيء آخر مما يدخل في المركبات الحيوية لنظام حياته . وعكس ذلك تماماً يحدث في الحالة المكسية .

اذن فالثورة بتحدد مسارها بالضدية أو بالمية بحسب القيم اللصيقة بحياة الأفراد في المجتمع فعين تقف الثورة ضد شيء ما ، فلا بد أن يشكل هذا الشيء خطراً على قيم ما في المجتمع ، وتهديداً لها . وحين تقف الثورة « مع » شيء ما ، فلا بد أن تمثل في هذا الشيء فرصة مواتية لاضلال بعض القيم الأخرى .

ذلك أساس عام ، وكأي أساس عام فإنه لا يفي الفناء كله ، لا سيما ونحن بصدد البحث في الدقائق والأصول ، فتمه سؤال هام جداً لا بد من الإجابة عليه حتى يطعن الضمير الثوري ، وهو : قيم من تلك التي تحدثنا عن الثورة حين تقف ضد شيء « ما » في المجتمع ، وحين تقف مع شيء « ما » آخر .. ؟؟

ولا مراء البتة في أن نجاح الثورة أو فشلها يتوقف تماماً على نوع القيم التي تتحاز إليها ، أي على نوع التغيير الذي نتوخاه . ويتأسس على هذا بالبداهة أن نجاح الثورة مشروط بانحيازها للقيم التي تؤمن بها القالبية المتأجبة لبلد كل جهد مطلوب من أجل أملائها ، ولابد من تحصل مدة ظروف يتحقق بها هذا الجهد الجعاسي اللازم لانجاح الثورة ، نذكر منها ما يلي ، مع ملاحظة أننا نقصر الحديث هنا على نجاح الثورة في حالة الضدية فقط :

أولاً : أن غالبية الأفراد المجتمع يجب أن تتفق على رؤية واحدة بالنسبة للأحداث أو للأشياء التي يرى أنها تمثل تهديداً للقيم التي يدينون بها . وفي هذا افتراض واضح وهو أن تكون الأحداث أو الأشياء قد تركت آثارها الفسادة على رقعة فسيحة من أرض المجتمع ، وأن تكون القيم المهددة سالدة في هذه الرقعة .

ثانياً : لابد من وجود رأى عام ناجح ، أو أسلوب منظم للثورية ، بحيث تتم استئارة المعارضة والاستنكار وردود الفعل الماظية القوية ضد الأشياء والأحداث التي تهدد قيم الكثرة الكاثرة من أفراد المجتمع .

ثالثاً : أن الثورة يجب أن تكون قادرة على تركيز السخط الشعبي على مصدر عام تعزى إليه جميع الأحداث والأشياء الماكسة للقيم الاجتماعية والشخصية . فإذا كان الفقر يطحن الريف المصري ، مثلاً ، فلا بد من أن تنجح الثورة في تحديد المصدر الذي ترجع إليه هذه الحالة البائسة التمة التي يعاني منها هذا القطاع الكثير من المجتمع . ونجاح الثورة في تحديد مصدر البؤس والنمس مطلوب لتحقيق أمرين على الغاية القصوى من الأهمية : **أولهما** أن النجاح في تشخيص الداء هو الخطوة الأساسية نحو وصف العلاج الناجع ،



صداقة ، وتميزاً حقيقياً عن التل التابعة من الواقع
التكيد . والا فان عملية تزييف الشعارات ، واطلاقها بغير ضابط ، هي من أفسى الضربات التي يمكن أن تنزل بأي عمل ثوري ، لانها تؤدي في النهاية الى زعزعة ثقة الجماهير بالثورة ، وبالتالي فان الثورة لا تستطيع أن تتخذ الجهد الجماعي اللازم لاهم عملية تحدثنا عنها حتى الآن وهي هدم القيم القديمة وبناء قيم أخرى جديدة لتأخذ مكانها وتحل محلها .

وحيث تنسم الشعارات بالصدق فانها تكون بمثابة الحداة المخلصين للموكب الثوري الزايف . فعندما تطلق الثورة العربية شعار **الوحدة** فانما تفعل ذلك لمواجهة واقع التجزئة ؛ وعندما تطلق شعار **الاشتراكية** فانما تفعل ذلك في مواجهة واقع الاستغلال الاجتماعي ؛ وعندما تطلق شعار **الحرية** فانما تفعل ذلك في مواجهة الاحتلال . ولأن التجزئة والاستغلال والاحتلال من مظاهر الواقع العربي المؤلم فان شعارات الثورة العربية تصبح وكأنها الهبات مؤلوة تنبث الى الوجدانات العربية فتشعلها بالنفص البركاني ، وبالثورة العاصفة . ان هذه القابلة بين الواقع والمثال ، وهذا الحوار المستمر بينهما ، كفيلا بتحقيق شيئين لا غنى للثورة عنهما : **أولا** تجسيد الأهداف الثورية امام الجماهير تجسيدا لا يخطئه النظر ، ولا يضل في مناهات

هذه المبادئ بنائة ، أي انها تقود الجهود الإيجابية من أجل احلال النظام الجديد ، التي تحدد هي نفسها ملامحه وتسماته ، محل النظام القديم الذي أسقط واندر .

ولا جدال في أن الأيديولوجيات الثورية تختف من بلد الى بلد أعنى من ثورة الى ثورة ، وذلك بحسب نوع الاختلاف الاجتماعي القائم فعلا بين الأمم المختلفة في الزمن الواحد ، وفي الأزمنة المتعاقبة . **وأي كلام يقال عن ثورة عالية تقودها ايدولوجية واحدة ، انما هو كلام غير علمي وغير موضوعي ، وإن قطع أصحابه انفسهم ادعاءا للعلمية والموضوعية ، وذلك لسبب بسيط واضح وهو انه كلام يستع من الحساب ، واختلاف الظروف التي تحيط بعمليات التعبير الثوري في الأمكنة والأزمنة المختلفة .**

وليس معنى ذلك أننا نقطع بعدم وجود أي تشابه بين الثورات المختلفة ، فهذا التشابه قائم من غير شك لأن جميع الثورات ، وبلا استثناء ، تستهدف التعبير وأن تختلف نوعيا وكما تبعا لاختلاف الظروف التي تحيط بالأعمال الثورية . **وهنسا ، وهنا فقط ، يمكننا اكتشاف بعض المبادئ العامة الكامنة في أية أيديولوجية ثورية ، وهي مبادئ يمكن تلخيصها في مبادئ أساسيين :**

أولها : قيميا نعتقد هو ان يكون للأيدولوجية الثورية مثال ترتبها ، وترتبط اليه . ونحن حين نتحدث عن المثال في هذا المجال نعب الا ينصرف الذهن اطلاقا الى الفكرة الشائنة من التل الأفلاطونية المبنة من الواقع ، المقطوعة النسب بحياة الناس . وانما المثال الذي نقصده هنا ، بل الذي نقصده في كل ما نكتب ونقول ، انما هو المثال الناتج من الحوار المستمر بين فكر الإنسان الحر وواقعه الماش . ولنغرب لذلك مثلا من فكر الانسان العربي وواقعه . **فلي اعتقدنا أن آدمي ما يعانيه الانسان العربي من واقعه هو انه قائم على التجزئة التي فرغها الاستعمار** ابا ن سطوته بقصد الإبقاء على الشعوب العربية في حالة تخلف وضف تمكنه من مواصلة استغلالها ، واستنزاف مواردها الثرة . **وكان طبيعيا أن يكون نتاج الحوار بين الفكر والواقع العربيين مثالا يتطوع الى القومية العربية التي يمكن أن تتطور في وحدة عربية شاملة .** وترتبطا على ما سلف فان نجاح أية ثورة عربية مرهون بقيامها على أساس أيديولوجية متكاملة من بين مبادئها الثابتة الدعوة الى القومية العربية ، وما تتأدى اليه بالضرورة من وحدة عربية شاملة . **وأية ثورة عربية لا تتخذ من القومية العربية** مثالا لها في بالحث عمل عشوائي متشكس ، ومحكوم عليه بالتخبط والسقوط .

وثانيها : هو ان تستطيع الأيدولوجية التعبير عن نفسها في شعارات حامية قادرة على الترسب في وجدانات الجماهير ، واشمال ضمائرهم بالثورة . ولهذه الشعارات شرط واحد ، ولكنه هام جدا ، ونحن هنا نؤكد عليه ، **لم تؤكد عليه مرة أخرى ، وهذا الشرط هو أن تكون الشعارات الثورية**



التفسير ، وثانيا كفاءة استجابة جماهيرية جماعية لآي جهد ، مهما عظم ، تدعوا اليه عملية التغيير الثوري .

أسس التغيير الثوري

حين ينشعب البحث فمن المفيد دائما ان يختم بمقالة مركزة لتجلب فيها النتائج الرئيسية التي تم التوصل اليها ، وفي بحثنا هذا عن « الثورة والتغيير » توصلنا الى نتائج اساسية نذكر منها ما يلي :

أولا : ان التغيير الثوري محكوم بظروف الزمان والمكان ، ولا يمكن ان يكون عملية رتيبة تجري على اساس ازلية أبدية صالحة لكل زمان ومكان . ان ذلك ، فضلا عن مخالفته لظروف الواقع المتغيرة ، فانه يتجاهل اساسا مع طبيعة التغيير ذاته التي ترفض التسليم بمنطق الديمومة الرتيبة الجامدة .

ثانيا : ان اهم اساس التغيير الثوري هي انه (أ) تغيير اجتماعي في صلبه واساسه (ب) وهو تغيير للقيم المادية والمعنوية السائدة في المجتمع (ج) ولهذا التغيير حالتان اساسيتان هما حالتا الضدية والعية ، أي حالتا الهدم والبناء ، فالتغيير الثوري يبدأ بمعارضة القيم المرفوضة وهدمها ، ثم ينطلق بعد ذلك حتما في سبيل بناء قيم جديدة لتحل محل القيم المنثورة (د) ان عملية بناء القيم الجديدة تسير وفقا لما يسمى بإيديولوجية الثورة التي هي مجموعة

المبادئ والاسس التي تترسدها الثورة في عملية بناء المجتمع الجديد .

ثالثا : ان ثمة ظروفًا ومبادئ عامة تحكم العمل الثوري الثوري وهي ، على الجملة ، أمران : (أ) في حالة الهدم لابد للثورة ان تعبئ شعورا عاما بالضغط على القيم التي يراد هدمها ، وهي لا تستطيع ذلك الا اذا كانت هذه القيم قد جلبت النعاسة للأكثرية الغالبة في المجتمع (ب) وفي حالة البناء لابد للثورة ان تسنحى مثالا تصوغ عليه المجتمع الجديد ، شريطة الا يكون هذا المثال ضربا من جموح الخيال ، وانما احتدادا طبيعيا الى اعلى من قلب الواقع المرفوض الذي عانت الجماهير من لسماته .

رابعا : وبناء على هذا المفهوم فان الثورة ليست ، ولا يمكن ان تكون ، مجرد جهد مستحيل في طلب المستحيل ، كما لا يمكن ان تكون ضرب عشواء بغير ضابط وعلى غير اساس ، وانما الثورة ، في معناها الحقيقي ، حوار حي وخلاق بين الواقع الذي يراد تغييره والمثال الذي يراد للمستقبل ان يصاغ عليه ، شريطة ان يكون هذا المثال ذاته نتاج حوار حي بالمثل وخلاق بين ما هو كائن بالفعل ، وما يجب ان يكون بالضرورة التي يفرضها التطوع الانساني المشروع الى حياة افضل .

عبد الفتاح العدوي

الليونة التي تمتزج بالتأمل في الإنسان والحياة والعالم المحيط بنا . ومن الملاحظ انها لا تلتزم في أسلوبها بقواعد الفن الواقعي بل هي تفر من القاييس والنسب الخاصة بالأجسام .



لقاء الحياة

إنسان هذا العصر



تتوجه المثالة السوفيتية الماسرة تيودوزيا بريح يتمثلها الى جمهور قادر على ان يتلوقتها في اطار من القيم الجمالية في عصرنا الراهن ، هذا العصر الذي يضطر بالصراع المتقد والصدام الماسادي بعضنا من التناغم البشري الكامل فيه .

ويحتاج فننا الى بلبل جهد شاق من التفكير من جانب المتفرج ، فاصلاها يفلب عليها الطابع العقلي بكل ما تحمله من معنى ، وان كانت هذه اللزمة العقلية تمتزج بملاحظة اثوية رفيقة .

وقد ظلت تيودوزيا طوال خمسة عشر عاما تشق طريقا من البحث والتجربة ، ومهما اختلف معها الانسان ، فان أسلوبها يرغم المشاهد على الانفعال والتأثر بها .

وتمثالها هيروشيما انما يعسد عرصة مدوية لانسان هزته من الأعماق قسوة القرن العشرين التي لا مثيل لها .

ومن خلال مجموعتها الكبيرة لتماثيل الحدائق نثبين جهودها الدأبسة ومحاولاتها المتصلة للوصول الى لبونة التشكيل وسلاسته . تلك



● « ان الفلاسفة السابقين قد حاولوا فهم العالم فقط ، ولكن المسألة في حقيقتها هي كيف نغيره ؟ » .
ل . ماركس

مارو .. وعلمية التاريخ

من شائع القول ماهو معروف منذ اواخر القرن السابع عشر باسم **فلسفة التاريخ** ، اذ صار هذا المصطلح - لكثرة ماقاذفته مباحث الفاسفة والتاريخ والاجتماع - علما على علامة الموضوع .. يفتقد التحديد ، ويحتاج الى التنقيب ، ويتطلب التقلب والنقاش .. ومن ثم يحتم على الباحث المعاصر تنظيم خطوات بحثه فيه ، أو بالأصح يلزمه باستخدام منهج لا ترقى اليه شبهات القول والتاويل .

نظرية البحث العلمى فى التاريخ

والأستاذ هنرى ايرنى مارو من هؤلاء الباحثين المعاصرين فى فرنسا الذين أخذوا على عاتقهم **تظهر المصرفة التاريخية** من شوائب عديدة .. مستهدفا فى ذلك غرض الوصول الى وسيلة علمية ، تمين عالم التاريخ فى الحاضر



● « مستقل الحضارات كما كانت من قبل
ممارسة لبعثها البعدي ، لأنها جميعا من نوع
الأسرة الإنسانية بأجيالها المتعاقبة .
أ . توينبي

● « الفكرة الوحيدة المصاحبة للفلسفة عند
تأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة للعقل ،
أي أن العقل يحكم العالم ، ومن لم فإن
تاريخ العالم هو عطية عقلية » .
ف . هيجل

جمال بـدردان

وانما نراه يرجو أن تفسح الفلسفة طريق
الحضارة - ولو إلى حين - حتى تكتمل للتاريخ
مقومات العلم ، ويمكنه أن يرتقى إلى مستوى
اليقين .. ولا ضير بعدئذ من تطوير علم التاريخ
.. الكامل .. إلى مرحلة من التفلسف شأنها
شأن مرحلة العلوم المتقدمة كافة ..

لكن المادلة الصعبة تكمن في طبيعة
المجتمعات الإنسانية وفي كيفية أخضاعها
لدراسة في التاريخ علمية .. كيف نبلغ بالتاريخ
درجة السيطرة العلمية التي تجعل من مجتمع
إنساني حقلا لتجاربه ؟!

وهنا يجدر بنا أن نستحضر تجارب من
سبقونا في هذا المضمار ، ونستهديها رؤاها حتى
نحقق رؤية على المستوى الحسوس ..

إن مائدة في السماء تمثلها .. إذ يجلس
اليها الخالدون ممن لا كوا سيرة الإنسان وفلسفوا

والمستقبل ، وتؤدي به إلى الحقيقة التاريخية
التي لا مطعن فيها . وهو في محاولته الجادة ..
يمدد الشواذب التي عابت البحوث الماضية ،
ويتنبع مواضع الصواب التي تتضمنها ،
فيجمعها ليقارن بينها في موضوعية علمية ،
ويفترض من بينها احتمالات قد يتلملص العقل
في قبولها ، فلا يلبث أن يساندتها بشواهد من
التاريخ ثابتة ، حتى إذا ما كاد العقل أن يسام
بها ، يادر إلى تأمين العقل بنظرية البحث العلمي
في التاريخ .

وأستاذ السريون ثالث ثلاثة على قيد
الحياة أخذوا بيد التاريخ ليخلصوه من ربكة
التفلسف في طريقه الطويل بين الماضي والحاضر ،
وبسلموه عصا العلم بتوكا عليها إلى المستقبل .
لكنه هو وزميلاه توينبي وبرتراند رسل لا يقفون
من الفلسفة موقف الماداة في سيرها مع التاريخ،

لم تلبفه الدول السابقة عليها أو التي جالت بعدها » .

ولهذا فانه يحاول استيعاب تاريخ العالم من تاريخ الامبراطورية الرومانية التي جمعت شعوب المعمورة ، ويجعل من التاريخين وحدة شاملة للأحداث الانسانية .. يصبح في الامكان استمداد فلسفة منها لتاريخ البشر .. « تفرض وحدة الأحداث على المؤرخ وحدة مماثلة من التأليف عندما يصور لقرائه عمالية قوانين الحظ على أوسع مدى ، فالحروب المحلية وما يتعلق بها من اجراءات قد تناولها عدد من المؤرخين ، بينما واحد منهم - في حدود معرفتي - لم يكلف نفسه مهمة فحص الروابط الداخلية لتتابع الأحداث واصولها ، ونتائجها على مستوى النظرة الشاملة » .

فما هي النتائج التي استخلصها بوليبيوس من نظريته الشاملة في تاريخ العالم الروماني ؟ ..
كلها لا تخرج عن قانون الدورة الافلاطونية التي تنتهي فيها حياة الانسان بالكوارث الطبيعية ..
تنتهي لتعود قلة باقية من الناس الى التكاثر والعمل .

التاريخ وطبيعة الاجتماع البشري

وهاهو ابن خلدون مفكر العرب في التاريخ وفلسفة حدوثه .. يصبح مناديا بأن التاريخ ملئ بالأغلاظ ، كتابة التاريخ يجب أن تصوب ، التاريخ يجب أن يمتنع ، كما أن المنطق مدخل لدراسة الفلسفة فلا بد أن يكون للتاريخ مدخلا .. يضئ الطريق للباحثين في اقتفاء آثار الشعوب منذ الأزل حتى الأبد .. ان اقتفاء خطاهم يتطلب المما بواقعات العمران .. « فللعمران طابع في احواله ترجع اليها الاخبار وتحمل عليها الروايات والآثار .. » ومن ثم فان تاريخ البشرية لا يسير اعتباطا ، بل يخضع لاصول ونواميس تشق من طبيعة الاجتماع البشري .

كلمات انطلقت فاطاحت بحاجز يحجب طريقا جديدا .. لكن احجار هذا الحاجز استعطلت ان تشتت هذه الانطلاقات .. فانحرفت من ولوج هذا الطريق ، بل ارتدت لتطن .. فنسجم لها صدى ما سبقها من كلمات .. مظاهر الحياة كلها لدى الناس تتدرج من البساطة الى التعقيد .. تفكير الناس ، عقيدتهم ، نظامهم العمراني والسياسي ، حتى

تطوره .. لاجدر بأن يكون طعام هذه المائدة عظاما آدمية تعرت من قشورها اللحمية ، حتى اذا ما استقى واحد منهم طعامها .. ملا فمه هواء الخفيات التربة .. فيزفره كلمات تملأ العيون والاسماع .

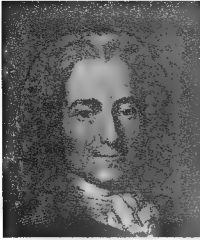
استقراء فلاسفة التاريخ

فهاهو افلاطون ممثل الفكر الهليني .. يتردد صدى كلماته عن حياة الناس .. انها كالبحر الهائج الذي تنتابه حركتا المد والجزر ، تاريخهم خاضع للفعل ولرد الفعل ، **تاريخ الناس يدور دورات لا بد ان تنتهي كل واحدة منها بالانحلال والكوارث ..** انها دورات محدودة ومحددة ، محدودة لانها لا تفر فيها ولا تعديل .. فهي تكرر نفسها ، ومحددة لان كل واحدة منها لا تزيد عن عشرة آلاف سنة شمسية ، ومن ثم فان تطور البشرية تزداد بين دورتين متناوبتين ، تفصل بين كل نوبة منهما طوفان يمحو آثار الاولى من بشر ، ويسوى الارض ممهدا كما سوف يدب فوقها من جديد البشر .. وهكذا دواليك .. بل ان كل دورة منها .. تمر الانسانية خلالها بخمس حالات .. الفطرة او الهمجية ، الزراعة الجبلية ، حياة المدن الجبلية ، حياة المدن السهلية ، ثم حياة المدن الساحلية التي يطغى بعدها الطوفان !!

وهاهو بوليبيوس الجياولي لسان حبال الفكر الروماني .. تنطلق كلماته مؤيدة شطحة افلاطون ، فتبين لنا كيف ان الدولة في اصلها تعتمد على القوة ، وكيف انها في تطورها تتخذ مسار الانجذاب الشعوري الى خالق فاضل يشبع بين اهلها ، ويعتمد في شيعه على عادات وعرف وتقاليده مرعية . فهو في حديثه عن سر انتصار روما وتكوينها الامبراطورية الرومانية ، مطبحة في ذلك بالامبراطوريات التي سبقتها كافة .. يؤكد ان القوة الكامنة في صعودها هي

شمولها كل أنحاء المعمورة ، بمعنى انها لم تقع في اخطاء مؤسسي امبراطوريات الفرس والاسبرطيين والقدونيين .. فهاهي كلماته تردد « كانت امبراطوريات قوية وشهيرة ، بل بعيدة الحدود ، لكنها تركت بالفعل اجزاء كثيرة من المعمورة خارج حدودها مثل صقاية وبردنيا وشمال افريقية ، وشعوب غرب أوروبا والزراعة للحروب .. اما الرومان فاقضوا العالم المعمور فعلا ، وشيدوا دولة بلغت من الشهرة شأوا

شرفهم وحسبهم .. كل هذا يمر بمراحل أربع متعاقبة .. البداية ، ثم الملك ، ثم الحضارة ، وبعدئذ الاضمحلال والخراب والفناء . لكن – والحق يقال – قانون المراحل الأربع هذا لا يشبه تماما الدورة الأفلاطونية ، ولا يمثل نظرية للتقدم المطلق المستمر لدى البشرية على مسار التاريخ .. بل هو تقدم محدود .. يحده في النهاية الهرم والفساد ، ثم ينقله الى حقبة ثانية وثالثة ورابعة .. الخ فقد يرمز بعضها للتقدم ، ويرمز الآخر لتأخر والانحلال .. وهكذا .



فولتير

لكن فيكون شرع في تدعيم نظريته الفلسفية بتطبيقها على الواقع التاريخي .. فيتخذ من عهد هوميروس مثالا للمرحلة الدينية ، ومن مدينة أسبرطة عهد البطولة ، ومن أثينا عهد الإنسانية ، ثم يطبقها على الرومان فيجمل من خضوعهم لرؤساء الأسر مرحلة دينية ، ومن صراع الخاصة منهم « البارثينيانز » مع عامتهم « الپليبانز » حول حقوق العامة مرحلة بطولية ، ومن عهد الجمهورية الذي أقرت فيه حقوق العامة ومساواتها بالخاصة مرحلة إنسانية . كذلك يطبقه على العصور الوسطى في أوروبا ، ثم على الأمم المعاصرة له .. فتلمس من جهوده تلك مدى رغبته في صبغ نظريته بصفة علمية ، والتصديق عليها من واقع المجتمعات التاريخية والمعاصرة .. لكن ظلام الطريق طمس عنه بقية المعلومات عن طبيعة الحياة الاجتماعية لدى الشعوب الشرقية ، وتغليمه لأكثر السلف – مثل أفلاطون – جملة بقلدهم .. فجاء بفكرة المراحل هذه .. مع أنه حذر المؤرخين من الوقوع تحت سيطرة آراء القدامى لينطلقوا الى رحاب البحث التاريخي القويم .

أما المفكر الثائر فولتير .. فقد غلى الدم في عروقه من سماعه لهذه الآراء ، وانبرى معترضاً على هذه المراحل أو الدورات ، لكن اعتراضه

هذه هو المفكر الإيطالي فيكون يسير على الدرب في فلسفة التاريخ .. فيجد أن مظاهر الحضارة لا تخرج عن الدين والأسرة ودفن الموتى ، ويجد أن تاريخ الإنسانية وحيدة متماسكة ، تتطور شعوبها ومظاهر حضاراتها بنوع من الحتمية ، ولكن بسرعات متفاوتة .. فتنتقل من الهمجية الى حياة اجتماعية منظمة من خلال مراحل ثلاث : ١ – دينية يسودها الخوف من الآلهة ، فتصطبغ أفكار الناس بالخرافات والأساطير ، وينتابها نظم من الحكم استبدادية يحتكرها رجال الدين ، ومن ثم ينسبون كل تصرفاتهم الى الآلهة وحقوقها المقدسة .. ٢ – بطولية يتاله فيها بعض البشر ويسيطرون على ما عداهم ، فتكسو هذه النظرة كل القيم السائدة مثل الشرف والحق واللغة وكيفية الحكم ، ومن ثم يظهر نظام الطبقات وتسود نزعات القوة والمخاطرة .. وثالثة المراحل هي مرحلة الإنسانية ، حيث تحترم فيها الطبيعة البشرية، وتراعى فيها الواجبات والحقوق ، وتسود فيها نظم من الحكم تدعو الى المساواة والحرية في التقس ، وتعم لغة شعبية سهلة الكتابة والتداول .

لكن المهم في هذه المراحل الا اتصال بينها ، بل مجرد تعاقب بين دورات مستقلة تنتهي ثالثتها الى الترف والميل الى جمع المال وضعف الادباني وسيادة روح الأنانية ، ومن ثم ينشأ البغض بين الفقراء والأغنياء ، وتخرب ذمم الحكام فتفسد الحكومات ، ويتدهور موقفها الى الحسد الذي لا يصالح معه اى علاج .. فينتهي الأمر الى احتلال عدو قوى لمثل تلك المجتمعات المفككة .



ابن خلدون

رابع المهود عهد محاولة التخفيف من حدة ما سسبقه من آثار الملكية الفردية .. وذلك بتنظيم عقد اجتماعي تنظيمًا عقائديًا خالصًا .. تنشأ فيه الدولة والقوانين والحكومات .. ومع ذلك فهي محاولة فاشلة لأنها تقضي على الحرية الطبيعية ، وتزيد من ضعف الفقير ، وتضاعف من اطماع الغنى .. فتضع معالم المساواة .. ولا علاج غير العودة الى العهد الطبيعي ..

ومعنى هذا أن روسو لم يكتف بأن يدور الإنسانية في بدعة الطلقات أو الدورات ، بل افترض عقدا لا سند له من الواقع .. ينظم به الصلة بين الحاكم والمحكومين .. وذلك مما يزيد ظلمات الطريق الذي نسير فيه الى فلسفة للتاريخ .

فكرة التاريخ الكلي

ويكاد ملو أن يعمل آراء الدورات هذه ، فيلقى بها جانبًا ، ويبحث عن مفكر في الماضي مثلها مثله .. فيصطدم بفكرة من التاريخ الكلي من وجهة نظر عالمية .. الفيلسوف الألماني **عماتويل كانت** .. فالتاريخ عنده يصبح ذا معنى، لو نظر اليه كمسيرة مستمرة بلا هدف للتقدم أو للتأخر ، فلا يهجم غير ربط أحداث هذه المسيرة التاريخية بالتنوع الإنساني عامة لا بفرد معين . ولهذا .. ففي الامكان أن يتبع التاريخ خطة طويلة المدى تستهدف النوع الإنساني ككل ولو على حساب منفعة الفرد وخيره ..

لم يكن على مبدأ وجودها أو الاعتراف بها أصلا، وإنما كان منصبا على عهدها .. فلم يعترف إلا بمهدين فقط .. عهد الفترة الخالصة وعهد المدنية .. لكنهما حالتان مثاليتان كان على الإنسانية أن تمر بهما ، لأن عهد الفترة الخالصة لديه فطرة فكرية يسود فيها حكم العقل وفضائل الأخلاق وتعاليم الإيمان الفريزي ، أي عهد توازن اجتماعي لا عهد صراع أو حروب . أما عهد المدنية فهي حالة - في رأيه - لم تصل إليها بعد .. لأنها تنتج عن تماقد بين الشعوب والحكام على أن يرعى الحكام حياة الشعوب واحترام القوانين وسيادة الأديان العقلية ، ومن حق الشعوب أن تتور عليهم أن أخلوا بالتعاقدات البرمة .

ولهذا تفتق ذهن فولتير عن اكتشاف حالتين منحرفتين في الواقع ، وتمهدان الى عهد المدنية المنتظر ، هما .. حالة الهيمنة لدى الأمم المتأخرة ، وحالة المدنية الناقصة لدى الأمم المتقدمة في عصره . وظن فولتير أنه قضى على الخلاف بين فلاسفة التاريخ بهذا القانون الحاسم .. لكنه مضى وظل الخلاف على حدته ..

كذلك الأمر مع **جان چاك روسو** .. أنه حزين دائما على الماضي ، يتباكى على عهد الفترة ، يجعلها منبعًا لمجرى تاريخ البشر .. ولما كان المنبع دائما على مرتفع من المرتفعات .. فان روسو قد استمد رأيه من تلك الصورة التضاريسية .. فقال بأن الإنسان أخذ في الانحدار تماما كانهجار الماء من الورد المرتفع الى السهل المنخفض .. حتى يتبدد في النهاية بين الوديان والبحار .. والتاريخ في مجراه بين المنبع وبين المصب لابد أن يخترق عهودا أربعة .. أولا هذا العهد الفطري الذي عاش فيه الإنسان لأشباع حاجاته الضرورية وابتعد عن كل صنعة بشرية ، وثانيها عهد الاستقرار والحياة الجماعية وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة .. فبدات في ذلك العهد ظاهرة التملك والصراع ، وثالثها عهد استخدام المعادن والزراعة وامتلاك الأرض .. ومن ثم ظهر الفرد القوي الذي يضع يده على أرض فيؤمن على ادعائه اقوم البسطاء ، فنشأت الجرائم والحروب ،

وشان التاريخ في هذا شأن العناية الالهية او الطبيعة تماما . ومن ثم فعليا أن نتخيل أن الطبيعة أو العناية الالهية وسيلة ما تتأكد بها من مواصلة هذه السيرة التاريخية في فترة زمنية طويلة يمكن ادراكها من خلال النوع الانساني .

يقصد كائنا بهذه الوسيلة التي علينا تخيلها .. ما لدى الانسان من ميول اجتماعية ولا اجتماعية ، وبالتالي فإن تردد الانسان بينها هو الذي يشكل أو يوجه مجرى التاريخ .

ومن هذا المنطق يمر الناس من حالة الهمة الى الحضارة **بمرحلتين** .. أولاها انتقال من حالة الطبيعة الى حالة **مجتمع متحضر** يجمع بين أعلى الحريات الممكنة وبين أقصى تصميم وضمان لتحديد هذه الحرية بطريقة تسمح بتعاش كل فرد مع الآخرين ، وثانيها **اقامة اتحاد فيدرالي لهذه الامم المتحضرة** يتمتع بسلطات على جميع اعضائه .

وبهذا لا يتفق كائنا بالتاريخ في الماضي ، وانما يقفز به متتبعا له بمستقبل .. على ضوء ما ارتآه ، واجبا أن يكون .. ومن ثم يعرض مارو عن كلماته لأنه يعيش حاضرا بخلاف تماما عما تنبأ به الفيلسوف .

كذلك الامر مع ترجو في قوله عن التاريخ بأنه دستور لتجارب الامم .. حلوها ومرها ، وان الجنس البشري ما هو الا مجتمع واحد ، وانه دائم السير الى الرقي باحدى وسيلتين .. عمل وانتاج في هدوء ، او ثورة الى مستوى ارقى في ثورة باعتبارها من طبائع الأشياء .. ومن ثم يتحقق عن ذلك ارتقاء عقلى وآخر اجتماعي ووعالة في التشريع . الا أنه يلتزم أيضا **بفكرة المراحل التدريجية** ، لكنه يحصرها في ثلاث .. تغلب على أولاها **السمة الدينية** ، وعلى ثانيها **المسحة الفلسفية** ، وعلى ثالثها **روح التجربة** .. ومن ثم يقع في الخطأ الذي وقع فيه السابقون .

وقد يقول فيلسوف اقوالا مقبولة عقلا لكنها لا تقبل التطبيق على الواقع .. حتى لو طبقها هو من وجهة نظره .. وذلك مثلما فعل **هرد** .. فالتاريخ عنده **حصيلة الفعل المتبادل بين قوتين** .. احدهما خارجية تتمثل في **البيئة الانسانية** ، والاخرى باطنية يمكن تعريفها بأنها **روح الانسان** او الشعوب المختلفة التي تنقسم اليها الانواع الانسانية المتجانسة ..

وعليها لكي نفهم تاريخ اى شعب أن نفهم المحيط العام الجغرافي والمناخى ، ومعنى ذلك أن محاولة تفسير تطور هذه الشعوب جميعها تفسيراً كاملاً ضرب من الحال .

لكنه عندما شرع في تطبيق هذه النظرة .. برزت واضحة **روح التنصب** ، فلم ير امامه من مثال **الانسانية المفترضة** غير **بنى جلدته الآلهة** واضطر الى تقسيم الشعوب طبقا لدورة وجد نفسه منساقا اليها .. هي الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة .. قياسا على الدورة الحيوية للانسان ، ومن ثم صنف الشعوب في كتابه الكبير **Megnum Cfts** المعروف باسم **« افكار لتاريخ فلسفى للانسان »** فجعل الشعوب الشرفية ممثلة لطفولة الانسانية الاولى ، وجعل من المصريين والفينيقيين ممثلين لطور شباب الانسانية ، ومن اليونانيين طور الرجولة التى يتوافر لها الحياة والحركة والايحاء ، ثم جعل من عهد **الرومان** طور الشيخوخة لانهم عبدوا القوة ولم يعبدوا العقل .

واقطنا لنلمس مدى التضارب والاختلاف في وجهات النظر حول القوة والعقل ، وحول تقويم الامبراطوريات الرومانية او الفارسية البائدة .. اختلاف جلدري بين ما قرأه من آراء الفلاسفة .. لانها حادت عن طريق العلم الذى لا يخدع او يخطئ .

العقل يحكم العالم

فهل نهج مفكر عقلى مثل **هيجل** منهج العلم في فلسفته للتاريخ ؟ .. هاهو يقول :
... « الفكرة الوحيدة المصاحبة للفلسفة عند تأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة للعقل ، أى أن **العقل يحكم العالم** .. ومن ثم فان تاريخ العالم هو عملية عقلية » .

وذلك معناه انه يمكننا حيك رواية ذات اهمية لوقائع تكون منها ، وانه يمكننا كذلك ذكر اسس ودوافع هذه الوقائع .. حتى نخرج بصورة عقلية لتاريخ هذا العالم . فالأورخ الفيلسفى - على اساس هذا المفهوم - ينظر الى اكتشاف اسرار معنى ومغزى التاريخ بأكمله ، و اظهار كيف يعمل العقل في مجال التاريخ ، ومن أجل ذلك ، عليه أن يعتمد على نتائج

خاصة بالتفسير التاريخي .. لابد أن تنبني في الأصل على الأساس الاقتصادي الذي حدث فيه هذا التغير الذي يتطلب التفسير .

وهنا يضع مارو قلمه متسائلا .. الا يعثر على عالم صادق يبحث بجدية وداب في المنهج الذي تستقيم به دراسات التاريخ ؟! هل في الامكان معرفة موضوعية للتاريخ الانساني بعيدة عن اصحاب وجهات النظر ؟! .. قد تتركز عوامل الاختلاف بين السابقين في احوالهم الخاصة تجاه افراد او طبقات لهؤلاء الافراد ، او في تحيزهم لوطن او طبقة او دين ينتمون اليه ، او في تصارع نظري حول تفسير التاريخ، او ربما في تصور كل منهم لطبيعة الانسان .. ومن ثم يخضع كل منهم لمعتقدات اساسية في الاخلاق .. فاذا ما وصلنا الى حصر هذه العوامل .. ابصبح في الامكان تطهير البحث التاريخي من شوائبها ؟! .. يبدو ان هذا لا يكفي .. اذ لابد من تحديد مجال هذا البحث وبلورة الهدف منه .. لكن ما يطمئن كل طامع الى تحقيق موضوعية لتاريخ .. هو ان التقدم العلمى في سائر العلوم يساعد حتما على تقديم الوسائل الدقيقة لضبط الحقائق التاريخية في الماضي وفي الحاضر فيما بعد .. ومما يزيد الاطمئنان اكثر ان الهدف المجمع عليه من دراسة التاريخ هو الانسان وفكره .. لا عواطفه او انفعالاته او حتى الكون المحيط به ..

لذا فانه لا يبقى من جهد اماننا نسبلا له الا ازاء تحديد مجال بحثنا التاريخى .. وتحديد المجال هنا ينصب على الواقعة التاريخية .. هل هي حقيقة تاريخية خالصة من الاساطير ومن ثم تكون جزئية منفصلة عن خرافات سائدة وقتها .. وعن المورخ نفسه ؟! .. ام هي يقين تاريخي مستخلص من عدة حقائق تاريخية خالصة ، وكان للمورخ فيها دور الاستصفاء .. فقارن بين المعتقدات منها ، وجمع بين المشابهات في أنماط عقلية ، ثم حلها في ضوء حصيلته العلمية الخاصة بقوانين وظروف هذه الحقائق المكتشفة .. ومن ثم خرج من كل هذا بما يشبه القانون المنبثق عن هذه الظروف ،

التاريخ التجريبي كمادة أولى ، وعليه ان يوضح التاريخ « بالسعى وراء رفع المضمون التجريبي الى مرتبة الحقيقة الضرورية » ، ذلك التاريخ الذى يتركز مفتاحه في فكرة الحرية وتطورها في الواقع .. فيحاول هيجل ان يستمد من هذا الواقع سنداً لفكره .. فيجد ان حضارات الصين وبابل ومصر كان الطغيان والعبودية فيها هما القانون .. اما الحرية فكانت مقتصره على فرد واحد هو الملك ، ثم يجد ان العالم اليوناني الروماني قد احتفظ بتنظيمات العبودية .. لكنه مد نطاق الحرية كحق للمواطنين .. الا أنه كان مجرد ادعاء لأنها لم تكن حقاً لجميع الافراد ، كذلك يجد ان الشعوب الألمانية لأوروبا الحديثة قد اتخذت صراحة فكرة الحرية .. ومع ذلك لم تحقق كاملة في نظمهم . ومعنى ذلك انها فكرة أخذة في التقدم .. وهذا هو المسار العقلى للتاريخ الا وهو التقدم ، ولذلك فانه يكمل نظريته عن القوى المحركة للتغير التاريخي بقوله .. في الامكان تنفيذ الخطة الكبرى للعقل بمعاونة العواطف الانسانية فقط .

محاولة تغير العالم

فأين القانون العلمى من هذا الديالكتيك في النظرية الهيجلية ؟ .. ان مارو لا يجد محيصاً عن تركها ، ليلوذ من قال « ان الفلاسفة السابقين قد حاولوا فهم العالم فقط ، ولكن المسألة هي كيف نغيره » الا وهو **ماركس** .. ذلك لانه اراد ان يجعل دراسة التاريخ متمدة على اساس علمى .. بمعنى عدم تفسير الظواهر التاريخية بطريقة غيبية ، وانما بمفهوم علمى . وعلى هذا فالذاهب المتضمنة لتلك المفاهيم المتغيرة تاريخيا لا يمكنها التعبير عن قيم او وقائع خالدة .. ذلك لان الواقع الخالد هو نمو سيطرة المجتمع الانساني على نفسه وسيطرته على الطبيعة بالتقدم العلمى .. وما المجتمع الانساني الحقيقي الا البروليتاريا ، فحينما تنتصر .. وحتما سيحدث ذلك .. ستمحى الاختلافات وتمحى اداة التهر المتناهية في الدولة ، ولا تبقى غير التميززات التكنولوجية التى يمكن تسويتها بين الخبراء من غير لجوء الى قوة . **ولذلك يرى ماركس ان اى عملية**

والمطبق على ما سوف يماثلها ؟ .. ان استطاع المؤرخ ان يفعل هذا .. فلا يصح ان ينسب وهو يشرع في كتابة ما توصل الي اكتشافه .. ان يتمثل بتعاليم كروتشي في كتابة التاريخ كتابه **جمالية** .. كتابة تدور حول الروح باعتبارها الوجود الحقيقي .. هي العالم بما يحتويه من خبرة بشرية ينسب انواعها في عالم الجمال او المنطق او الاقتصاد او الاخلاق .. ومن ثم فعلى المؤرخ ان اراد ان يتفلسف .. ان يعتبر الفلسفة نسقا يعرض به التاريخ ومناهج بحثه .. بشرط الا يعتبر كل التاريخ تاريخا ماصرا لمقله هو .



١ . كانت

حتمية النتائج الانسانية

لذا فانا نجد ان مارو يناقش كلا من **كولنجود** و**تويني** و**برتراند** و**رسل** مناقشة هادئة .. حول ضرورة النظرة العلمية التاريخية التي يمكن بمقتضاها ان نقول بحتمية نتائج انسانية على ضوءها في ظل شروط وظروف محددة ..

فهو يتناول شعار **كولنجود** لفكرته عن التاريخ ، المعروف بمباراة « كل التاريخ تاريخ فكر » ، ويسلم معه بان المؤرخ لا يشاهد الوقائع التاريخية ، ولكنه يشاهد وثائقها واولئها .. ومن ثم فانه في محاولته فهم هذه الاحداث والوقائع بنفساذه الى ايمانها والى الخط الذي يسلمس ترابطها . وتعاقبها .. لا يعتمد على فكره وحده او افكار من سبقوه من المؤرخين والمعاصرين له ، وانما يستعين بمنجزات العوم الاخرى مثل الزراعة والكيمياء والعمارة وطبيعة الارض ومكونات المناخ ، بل يستعين بحفريات تفصح عن معتقدات الانسان وتقاليدته في فهم التطور التاريخي لها .. ومن ذلك يستطيع ان يتحقق من بعض الوقائع التي تستعصى على الفهم .. مثل الحجم السكاني للمجتمعات التاريخية وتطورها من الاتساع الى الضيق او العكس ، وما اثر ذلك على المجرى التاريخي لهذه المجتمعات في قوتها وفي ضعفها .. ولا تتمثل العقبة امام المؤرخ في سبيل ذلك الا في التصور والعجز عن استحضار ادلة مندرثة تملأ الكتابة التاريخية بالثغرات ، لكن علاج هذه العقبة لا تتمثل في ملكة التخيل التي يشترطها كولنجود في عالم التاريخ ، وانما العلاج يتركز في توسيع لافاق معلوماته العلمية في البحوث الاكثر اكتمالا وتقدما .. والا ظل الامر وقفا

على الشطحات الخيالية وذاتيات المؤرخين .. وهذا هو عين ما وقع فيه كولنجود .. اذ لم يستطع الاعتماد على الخيال القبلي الذي نادى به ، فانزلق الى تجربته الشخصية المحدودة والى عموميات التاريخ .

ولهذا فان مارو لا يريد ان يفهم كولنجود حقسه .. فيقول ان نظريته ممكنة بالنسبة للسم وتاريخ السياسات والحروب ، لانها قد تكون مقصودة وهدية فيبرز فيها عنصر التفكير الرسوم .. اما ما عدا ذلك فخاضع حتما لتلقائية المجتمعات وتمدد مجالات نشاطاتها .

وبهذا المستوى الفكري يناقش مارو فلسفة **تويني** التاريخية .. ويبدأ من مسلمته القائلة « الاسبقية والتبعية الزنميتان لهما دلالة ذاتية تافهة ، او بالأصح لا دلالة لهما الا في محيط حضارة واحدة محددة ، اما عند مقارنة حضارات مختلفة ببعضها .. فالعصر الزمني لا علاقة له بموضوعاتها في غالب الاحيان .. وعادة ما يكون مغللا ، اما في المعنى الفلسفي .. فتستظل الحضارات كما كانت من قبل معاصرة لبعضها البعض .. لانها جميعا من نبع الاسرة الانسانية باجبالها المتعاقبة ، وما الفروق في الاعمار بينها غير فروق تنتهي في الضمالة اذا ما قورنت بالعهد الطويل الذي عاشته هذه الاسرة الانسانية الخالدة » .

والسياسي ، وهو فضلا عن ذلك نال من الشهرة العالمية ما جعله من أعلام الدفاع عن العقول الحرة ، وأول الدعاة المعاصرين للسلام والحفاظ على الحضارة العالمية .. فهو امام مارو مسلح بعقيلة العالم ، ومنهجيه ، ومزود بفكرات متعددة الجوانب الثقافية .. لكنه يتسائل .. هل آن لعلم التاريخ ان يكتمل ، فيحتضنه عالم الرياضة ليفلسه ؟.. هذا مما لا شك غير متوافر للتاريخ بعد .. فالواقع العلمي يؤكد أنه لم يتخط بعد طور تفقيد منهج ينظم ويقن مباحثه . فان كان الأمر كذلك .. فهل نحس بفجوة تباعد بين عالم الرياضة وبين اصول آرائه في تاريخ الانسانية؟! . اننا عندما نراه يرجع الخطأ الانساني من سلالة القرود .. نقول أنه من مؤيدى علمية نظرية التطور ، لكننا عندما نجد يقول ان هذه القرود قد تمكنت من ايجاد حل ديموجرافي لمشكلة كثافتهم بالهجرة والحرب .. ينتابنا العجب . واصبح المستقبل الانساني مضمونا للقرود التي هاجرت الى الحقول والسهول .. فسارت على اقدامهما واستخدمت ايديها ، ونمت امخاضها درجات سمحت لها بقدر من الذكاء على مدى ملايين السنين .. حتى صار هو الانسان الاول الذي توصل الى ترويض الحيوانات واستعاضته برعيها عن صيدها ، ثم زرع في مصر وبلاد التهرين ، ودخل بمدن الى عصر الكتابة التي فتحت امامه ابواب الحضارات حتى الآن . ومن ذلك نرى ان قصة التطور هذه لم يكن ينقصها التعاقب العقلي او التسلسل المنطقي ، فهي تفتقد حقا للدلائل المادية عدة كل عالم في بحث علمي محترم .

ثم ان رسل يدعو الى ايجاد حكومة عالمية تشرف على العالم اجمع وتصرف اموره ، بل انه يغالى في الدعوة لها الى حد امكان الاجراء الى العنف او الحرب لتحقيق وجود مثل هذه الحكومة .. بحجة انها هي الوسيلة الوحيدة لاقرار السلام في العالم وحل مشكلات السكان والتعصب العنصري والصراع المذهبي .. ويؤيد وجهة نظره هذه بقانون التسلسل الطبيعي الذي قرت به البشرية على مدى التاريخ ؟ والذي يبين أنها تطورت من الاسرة الى القبيلة فالامة ثم تحالف الامم العالمية كلها .

وهنا يقع راسل صاحب العقيلة العلمية فيما وقع فيه سابقوه .. فيفترض للانسانية عامة دورة تمر بها دونما سسند او دليل ، ويتجاهل في ذلك طبائع المجتمعات الانسانية

معنى هذا ان الحضارة عند توينبي هي **الوحدة الوحيدة الصالحة للدراسة التاريخية ، وبهذا شرع في مؤلفه «دراسة التاريخ» ذى العشرة اجزاء ، في تحديد معالم احدى وعشرين حضارة في الماضى والحاضر ، وعزل من ملامحها ما اعتقد انه متكرر في تاريخها .. لكنه من الملاحظ ان توينبي في اجزاء مؤلفه الاولى قد قام بدور عالم الاجتماع الذي ينهج المنهج التجريبي في بحثه عن عوامل نشأة وتدهور الحضارات ، لكنه في الاجزاء الاخيرة منه يخضعها للاجابة عن سؤال واحد تردد من قبل بين فلاسفة التاريخ .. هو ما معنى التاريخ ان كان له معنى ؟.. لذلك فان اجاباته طوال هذه الاجزاء تتركز حول اكتشافه لهذا المعنى الذي تمثل في الغاية والمبرر الكامن في العديد من الكوارث التي حاقت بحضارات مندثرة .. هذه الكوارث لا تستهدف غير اعداد الناس وتهينهم لتقبل اوضاع ونظم دينية علوية قد تكون في عالم الغيب . ومن ثم فان هذه الحضارات تمر باطوار اربعة هي التحدى والاستجابة ثم الانسحاب والسودة ، وهذا ما مرت به حضارات بلادة مثل الحضارات اليونانية والرومانية وحضارات امريكا الوسطى والجنوبية ، وما سوف ينتظر الحضارة الغربية ايضا .. ومن ذلك نلمس ان توينبي من قانونه عن التغير التاريخي للحضارات قوة التنبؤ بالمستقبل ..**

وهنا الخطأ المنهجي في وجهة نظر توينبي.. فهو بدأ بالنظرية كعالم اجتماع ، ويبحث عن اسانيد مؤيدة لها من شواهد حضارية في التاريخ .. فجاء استشهاده ذاتيا .. تتضح فيه شخصيته التى تخضع بعض الوقائع لها .. فيتناولها بالتعبير احسانا وبالتجاهل احيانا اخرى ..

ومع ذلك فينسب له الفضل في تقديمه **للدراسات التاريخية اصنمهم عدد من المعينات الحضارية ، التي توجه نظير المؤرخين الى مجالات اعتادوا تجاهلها مثل الحضارات الشرقية عامة ، والمصرية على وجه الخصوص .**

ولا يبقى امام مارو غير يرتواند رسل .. ذلك العالم الرياضي ، والفيلسوف العقلي ، والباحث في التاريخ من زاوية الفكر الاجتماعي

عما عداها من بحوث علمية ، فهو - كما يقول - « يعالج معدنا شديدا الصلابة صعب المراس يحتاج الى اعلى درجات الحرارة الصادقة » .
لتخلص في تطويعه للدراسة ، او اخضاعه لنظرية من النظريات .. ذلك هو الانسان الذي حير اعظم العقول ، وخطا ارجح الآراء ...

لكن مارو يتركنا بعد موقفه النقدي هذا في موقف الحرية المنهجية .. فهو يعترف بل يوصي كل باحث في تقويم تاريخ الانسان ان يعتقد الديالكتيك والحتمية التاريخية لانهما أقرب الى التفسير العلمي لمسار التاريخ ، حتى لا ينحرف الى متاهات التأمل والشطط .

جمال بدران

بما لها من عادات وتقاليد ، وينتكر لعنصر القومية كحقيقة تنشا حولها كل المجتمعات .. بل انه يخالف دعوته الى السلام بسماعه للدولة العالمية ان تشمل حرب توحيد امم العالم .. وراسل في تأييده لمثل هذه الدولة القوية بممارسة وجودها بنسبه في ذلك دعوة بوليوس الميجاليولي في غياهب التاريخ الروماني ..
وهذه لا شك ردة بالفكر الى الوراء .

تقويم علمية التاريخ

وما علينا بعد ذلك كله - في رأى مارو - الا ان نطرح فلسفة التاريخ جانبا الى حين ، ولناخذ على عاتقنا **تقويم علمية التاريخ** .. ومع ذلك فهو يدرك تماما تميز مادة البحث التاريخي



الأنكار التي يسعى الى تأكيدها من خلال السير أكثر مما تحكي السر نفسها .. ويضم الجزء الثالث « قصص أخرى » يصل مددها الى سبع قصص تعاقب جميعها على جوهر القصة القصيرة وتبرز منها آخر قصة وهي « مباس ومنصور » التي تقارن بين نظريتين أو جيلين من أهل الريف .. جيلا قديم كان يرحل الى القاهرة هربا من تخلف القرية وكسادها وجيل جديد يتطلع الى أسوان ويرى فيها غيره ومكسبه بعد ان ازدهمت العاصمة ولم تعد تحفل بالوافدين اليها من القرى .. وبعد ان يحقق مباس نجاحه في أسوان يدعو والده منصور ابنه الهائم على وجهه في القاهرة بالاتجاه الى أسوان لرش الخير الوفير .

واذا كنا قد قلنا : « ان الجامع القصصية التي تظهر في أدبنا من انتاج الشباب لا تشكل موجات في تيار اكبر ينظمها ولا هي دوائر صغيرة في حركة ارض واقص وانما هي في أسعد الأحوال انفصالات فردية صبر عن اصحابها أكثر مما صبر عن انقياد ادبي غامر ولعصر من ذوائمه أكثر مما تصبغر عن الوجدان الجمعي بمائة .. فان تناول السيرة الشخصية ومعالجتها معاملة عمرية كما فعل حسن محبب تجعلنا نستثنيه من هذا الحكم الى حد كبير وكبير جدا » .

سبق للأديب القصصي حسن محبب ان قدم منسب ثلاث سنوات مجموعة قصص قصيرة بعنوان « الكوخ » ابرز ما فيها أنها مجموعة قصص قصيرة وليست شيئا آخر .. و « الكوخ » هي المجموعة « البكر » للكتاب على الرغم من ان مجموعة أخرى هي « لحظة حب » قد سبقتها الى النشر بست سنوات .. ففي « الكوخ » رؤية واسعة للقصة القصيرة ومفهوم متطور منها .. فضلا عن المعالجة العميقة والاسلوب المجهزون بالروح العميقة الصميمية النابعة من جوف القرية أحيانا ومن قاع المدينة أحيانا أخرى وأحيانا أخيرة من قلب العاصمة .. القاهرة .

أما « التفتيش » فليست له شخصية محددة .. فالكتاب ينقسم الى اجزاء ثلاثة .. الجزء الاول بعنوان « النقي » وهو ميسلة عن رواية قصيرة تقع في أربعة فصول صغيرة وفي أماكن متصددة ، كما تستعرض شخصيات مختلفة ومواقف متباينة .. والجزء الثاني يحمل عنوان الكتاب « التفتيش » وهو عبارة من « خماسية ذاتية » أو خمس قصص ليست قصيرة ، لكل منها عنوان جانبي ويجمعها جو واحد هو جو الريف ومنصور واحد هو التراث الشعبي .. فمن التراث الشعبي اختار الكاتب سيرة « أبو زيد الهلالي » و « الزيناتي خليفة » ولكنه عالجهما معالجة عمرية تخدّم

من الكوخ الى التفتيش



الصهيونية و الرأى الحريام الأمريكى

عبد الواحد الإيماني



● لقد استطاع اليهود أن يشكلوا في أمريكا دولة داخل الدولة ، وأن ينزعموا أهم مراكز التوجيه والقيادة الحقيقية ، سواء في ذلك الأجهزة الرسمية على مختلف مستوياتها أم غيرها من التنظيمات والمؤسسات الجماهيرية .

● بدأت القيادة الصهيونية في أمريكا تمارس سياسة الرقابة المحكمة على كل ما ينشر في الولايات المتحدة من كتب ومطبوعات ، فتجيز منها مالا يتماشى مع وجهة نظرها ، وتعمل في ذات الوقت على ترويج كل ما يخدم قضايها .

● لقد تمكنت الحكومة الخفية - الصهيونية - من أن تكون لها رقابة كاملة على الصحف والراديو والتليفزيون والمسرح والسينما وكثير من المؤسسات التي تؤثر على الرأى العام الأمريكى بما في ذلك الكنائس المسيحية .

« ان صهيون كانت حقيقة وطننا المزير في الماضي ولكنها لم تعد الآن سوى ذكرى مقنعة ولن تكون بحال محط آمالتنا في المستقبل لان أمريكا هي ارضنا وصهيوننا » .

واستمر موقف يهود أمريكا - أو بعبارة أكثر دقة موقف الفالية الساحقة منهم - ازاء الحركة الصهيونية الجديدة بموقف الرفض والاستنكار طوال الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر حتى ان الجريدة اليهودية « الاسرائيلي الأمريكي » نشرت في عام ١٩٠٤ مقالا أكدت فيه اصرار معظم الصحف اليهودية التي تصدر في أمريكا على معارضة هذه الدعوة السياسية القريبة وذكرت في نهاية هذا المقال أنه لا يصح أن يوجد في امريكا يهودى واحد يحرس على مصلحته الذاتية يخامر بالوقوف الى جانب هذه الدعوة .

دولة داخل الدولة

وفي بداية القرن العشرين أخذ عدد اليهود المهاجرين من أوروبا يتزايد باستمرار حتى أصبحوا يشكلون في عام ١٩٠٧ جالية مستقلة وصل عددها - كما قدرته الإحصائيات يومذاك - الى ١٧٥٠٠٠ يهودى . ومع هؤلاء النازحين الجدد وفدت العناصر الصهيونية المتطرفة التي تحولت الى قوة قيادية سرعان ما سيطرت على قطاع كبير من أعضاء الجالية اليهودية في الولايات المتحدة وخلقت منهم جبهة سياسية ، كانت على الرغم من قلة عددها بالنسبة لجموع السكان ذات ثقل واضح في توجيه كل التيارات التي تحكم حياة الشعب الأمريكى . لم اخذ هذا النفوذ الصهيونى يتعاظم مع الضغط التلاحق لموجات الهجرة اليهودية الجديدة التي تعرضت لها الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها ، لم خلال سنوات الحرب الثانية وبعدها كذلك حتى أصبحوا يقدمون - طبقا لما جاء في الكتاب السنوى الأمريكى لعام ١٩٦٠ - بحوالى ٦٦٠٠٠٠ يهودى الى نسبة تصل الى ٢٨٪ من مجموع السكان .

ولقد استطاع هؤلاء اليهود فيما بعد أن يشكلوا في أمريكا دولة داخل الدولة ، وأن يشتعروا أهم مراكز التوجيه والقيادة الحقيقية ، سواء في ذلك الأجهزة الرسمية على مختلف مستوياتها أم غيرها من التنظيمات والؤسسات الجماهيرية التي تربط بحياة الناس اليومية . ولقد سبق أن تعرضنا في المقال الذى نشرته مجلة الفكر المعاصر في عددها الصادر في شهر سبتمبر ١٩٦٧ لنفوذ هذه الجماعة داخل الأحزاب السياسية الأمريكية وكيف استطاعت من خلال هذا النفوذ أن تدفع بالمسؤولين الأمريكيين الى ارتكاب أكثر من حماقة تعرضت مصلحة البلاد القومية لمواجهة خطيرة كانت ولا تزال حتى اليوم موضع النقد المرير من جانب العناصر الأمريكية المتدولة .

حتى عام ١٨٨٠ لم يكن عدد اليهود في أمريكا يتجاوز ربع المليون نسمة جاء معظمهم من أوروبا وأسبانيا والبرغال ، ولم يكن لهم أى تأثير واضح في الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية داخل المجتمع الأمريكى . وكانوا قد أنشأوا من قبل في عام ١٨٤١ أول معبد يهودى استخدمت فيه لأول مرة آلة موسيقية هي الأرغن تصاحب المصلين أثناء القاء تراثيلهم الدينية . وفي الصلاة الأولى التي أقيمت في هذا المعبد وقف الدكتور « جوستافوف ووزونيسكى » بخطب قائلا : « ان هذا الكنيس هو مبدنا وهذه المدينة هي اورشيلنا ، وهذه الأرض الطيبة هي أرض ميمادنا » .

وظل هذا الاتجاه يسيطر على أفكار الجالية اليهودية في أمريكا حتى بعد انعقاد مؤتمر بال في سويسرا . ففى عام ١٨٩٦ اجتمع أعضاء المجلس اليهودى الأمريكى وقرروا معارضة الحركة الصهيونية باعتبارها وجها سياسيا يحمل في مضمونه دعوة خطيرة تهدد وضع الأقليات اليهودية التي تعيش داخل كل دولة ، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية ، ويوما اصدر امضاء المجلس تعريحا جاء فيه

امريكا حتى غدت معظم المؤسسات التعليمية والدينية خاصة هي الأخرى لتوجيهاتهم وسياساتهم ، وبهذا لم يعد المواطن الأمريكي يرى الأشياء ، حتى في داخل بلده إلا من خلال منظار صهيوني خالص .

الاستراتيجية والتكتيك في المعالجة الصهيونية :

وينطلق العمل الصهيوني في مجال الاعلام والثقافة من استراتيجية لم تخطئها ووضعت أسسها بل وربما تفصيلاتها كذلك في البروتوكول الثاني عشر من بروتوكولات حكماء صهيون ، فقد رسم هذا البروتوكول منهج العمل الذي يجب ان تلتزم به الحركة الصهيونية كاسلوب قادر على تحقيق السيطرة الكاملة لها في الميدان الفكري بكل ابعاده .

١ - وكالات الأنباء :

ولا كانت وكالات الأنباء هي المصدر الرئيس الذي تستقى منه أجهزة الاعلام أخبارها ومعلوماتها فقد حرص اليهود في أمريكا على وضع كل هذه الأجهزة تحت رقابتهم وإشرافهم إما بامتلاكهم لها امتلاكاً كلياً أو بالمساهمة في رموس أموالها أو بإشراك عدد كبير من الفنيين منهم في أهم فرومها وأصالتها . ومن بين الوكالات الأمريكية اليهودية الخالصة توجد هذه الوكالات :

- 1 — American Jewish Press.
- 2 — Jewish Telegraphic Agency.
- 3 — Seven Artists feature Syndicate.
- 4 — News from world Jewish Congress.

وهذه وكالة رويتر التي أنشأها اليهودي المعروف جوليس رويتر من أهم أجهزة الأخبار الخاصة للنفوذ الصهيوني .

ومن الملاحظات الغريبة ان إسرائيل لا تملك وكالة أنباء واحدة بينما تملك الحركة الصهيونية حوالي ثلاث عشرة وكالة في مختلف أنحاء العالم ، معظمها في أمريكا بالذات وهذا تطبيق صارم لأحد بنود البروتوكول الثاني عشر والذي يقول ما نصه بالحرف الواحد :

« لن يصل أي بيسسان أو داي إلى أيدي الجمهور إلا تحت إشرافنا ، ولقد حققنا هذه الغاية حتى الآن إلى حد أن الأنباء العالمية تقوم وكالات أنبائنا بتلقيها ونشرها » .

وعلى الرغم من أن اخطبوط السيطرة الصهيونية يمتد ويتشبث ليحكم قبضته في حنف على عناق الحياة الأمريكية في كل بعد من أبعادهما فإن هناك ميداناً صيبت الصهيونية له كل امكانياتها المادية والفنية لأنه من غير شك أهم كل الميادين وأكثرها فعالية في تشكيل الرأي العام وكسب التأييد المطلق لأي موقف يريده الصهيونية تأييده . هذا الميدان هو ميدان الثقافة والاعلام ، وليس هناك من ينكر - وهي حقيقة علمية مقروءة - أن التحكم في مواقع الثقافة بوسائلها المختلفة والاعلام بأجهزته المتعددة في أي مجتمع من المجتمعات هو الوسيلة السريعة الفعالة على صياغة وتعبئة الجماهير فكرياً وعاطفة ، وهذا ما يؤكد أولئك منكمسكي حين يقرر « ان الذين يسيطرون على وسائل الاعلام ومراكز الثقافة هم الذين يوجهون عقول الناس ومصائرهم » . وقد نجحت العناصر الصهيونية في أمريكا في الاستيلاء على أهم هذه المواقع ، ومن ثم أصبح تشكيل الرأي العام الأمريكي عملية تحتكرها هذه العناصر دون أن تسبح بظهور أية منافسة أخرى يمكن أن تلعب دوراً مضاداً . ومن المعروف تاريخياً ان الحركة الصهيونية قد حاولت طوال الفترة التي امتدت حتى نهاية العقد الأول من القرن العشرين أن تؤكد نفوذها الأيديولوجي على العقل الأوروبي ولكنها لم تستطع أن تحقق من المكاسب في هذا الصدد ما حققته فعلاً خلال سنوات قليلة على الأرض الأمريكية ، ولعل ذلك راجع - كما يقول بعض الكتاب - إلى جهل أغلبية الشعب الأمريكي بحقيقة القضايا الدولية وعدم إكترائهم بفهم ما يدور خارج حدود الولايات المتحدة .

لقد تحولت السيطرة الصهيونية على العقل الأمريكي إلى ما يشبه الرقابة الحديدية التي كانت كما وصفها « جون بيتي » في كتابه « الستار الحديدي حول أمريكا » أسلوباً رهيباً يمارسه أعداء أمريكا وحضارتها لأخفاء الحقائق من شعب الولايات المتحدة سواء من طريق أجهزة الحكومة أم من طرق أخرى غير حكومية .

لقد فرض الصهيونيون فعلاً سيطرتهم الكاملة على أهم أجهزة الاعلام والثقافة .. وكالات الأنباء والصحافة والإذاعة والتلفزيون والمسرح والسينما والكتب ودور النشر ، بل امتدت هذه السيطرة إلى كل مجالات الحياة الفكرية في

« **ألي سولز برجر** » - وكان حتى تلك اللحظة يهوديا لم يتماق بعد مع الحركة الصهيونية - أن يؤكد لقراءه هذه البطولة الصحفية الجديدة لكتب كلمة افتتاح جاء فيها « اتنى أكره الصليب العنق الذى يلجأ اليها الصهيونيون ، فهم في هذه البلاد - الولايات المتحدة - لم يترددوا لحظة واحدة في استخدام شتى الوسائل لاختفاء أصوات الذين يعارضونهم في الرأي ، ولهذا قلنا أحتج على هذه المحاولات التى يقصد منها خنق أصوات الذين يقولون كلمة حق . »

ولم تكد هذه الكلمة تظهر في صحيفة « **النيويورك تايمز** » حتى قرر اليهود مقاطعتها وإعلان الهجوم عليها بطريقةهم الخاصة فى اضطرت فى النهاية إلى أن تترك ذليلة خاضعة تحت أقدام الصهيونيين . ومن القريب والمضحك فى ذات الوقت أن صحيفة « **النيويورك هيرالد تريبيون** » الجمهورية والمنافسة للنيويورك تايمز الديموقراطية انتهزت فرصة الوضع الحرج الذى تمر به مناسبتها فراحت تعلن تأييدها للصهيونية فى أبرز صفحاتها لكى تكسب قراء النيويورك تايمز اليهود والبالغ عددهم حوالى المليونى قارئه ، وقد ذهبت فى تأييدها هذا البعد الذى جعلها تنحلى - ولأول مرة فى تاريخها - من تقاليدها المرفوعة فى الوقوف الى جانب السياسة البريطانية لتحل محلها مناصرتها النامة للصهيونية .

وحدث أيضا أن وقف الدكتور هارى جيبب عبيد كلمة بروكلين يلقى خطابا يعلو فيه المسؤولين الأمريكيين من مشبة وخطورة تعيزهم الى جانب إسرائيل دون الاهتمام بمصالح أمريكا العليا فى الشرق الأوسط استراتيجيا واقتصاديا فانبثرت كل صحف نيويورك ضمن حملة عنيفة وقاسية عليه ووصفته النيويورك بوست بأنه نازى يعمل على تشجيع العرب على الامتداد على إسرائيل ، وحين حاول الدكتور أن يرد على هذه الحملة الظالمة لم يجد صحيفة واحدة تقبل أن تنشر له هذا الرد .

يأتى بعد ذلك دور الصحافة فى أمريكا ، ومثلها ان لم يكن كلها يعتمد فى تمويله على المصادر الصهيونية ، أما من طريق المساهمة فى رموس أموالها وأما من طريق أجور الإعلانات السفينة التى تدفعها الهيئات والشركات اليهودية .

ويملك اليهود فى الولايات المتحدة وحدها ٢٢٤ صحيفة تمثل حوالى ٣٦ ٪ من مجموع الصحف التى تصدر هناك ، وبعض هذه الصحف تظهر باللغة العربية لمخاطبة اليهود النازحين الى أمريكا من مختلف أنحاء العالم العربى - وقد أجريت دراسة تحليلية على ٦٠ صحيفة أمريكية فظهر أن ٢٧ منها تنشر يوميا ثلاثة أعمدة على الأقل من إسرائيل والصهيونية الى جانب ثمانى صحف كانت تنشر اقتراحات بأعمال غير قانونية لصالح الصهيونية .

وفى الفصل السابع من كتاب « **كلم تساوى إسرائيل ؟** » وعنوانه « **دعاه ومخاوف** » يحكى المؤلف « **الفريد لينتال** » جانباً من قصة السيطرة الصهيونية على الصحافة الأمريكية وكيف أنها بلغت من الإرعاب حدا جعل كل الصحف تتردد أكثر من مرة فى كتابة أية كلمة حرة تعبر بها عن موقف عادل ترى فيه الصهيونية مساسا بسياستها وخطتها ، فإذا ما حدث أن تجرأت إحدى الصحف الأمريكية بنشر ما تتصور أنه حق عن قضية العرب سرعان ما تنهال عليها التهديدات من كل مكان بعمرانها من الإعلانات اليهودية بمد تهديداتها طعما بأدراج اسم كاتب المقال فى اللائحة المشنومة واعتباره من أعداء السامية ، هذا الى جانب الآلاف من الرسائل وبرقيات الاحتجاج التى تتقاطر من هنا وهناك .

وقد حدث فى عام ١٩٤٦ أن علقت صحيفة « **النيويورك تايمز** » لافتات على حوائط مدينة نيويورك كتبت عليها العبارة التالية موجبة إياها الى قرائها « **ننقل اليكم الأخبار دون تحيز أو خوف بيمين من سيطرة أى حزب أو طائفة أو مصلحة خاصة** » وحاول وليس التحرير يومذاك مستر



حتى مجال التأليف والكتابة ، واستطاعت جمعية « محاربة التشهير باليهود » وهي من أقوى وأخطر الجمعيات الصهيونية على الإطلاق في أمريكا أن تفرغ على محطات الإذاعة والتلفزيون في جميع أنحاء الولايات المتحدة رقابة شديدة وصارمة وذلك عن طريق شراء ولاه كيار السوولين فيها وإغراء الكتاب والفنانين بتقديم الموضوعات التي تخدم مصالح السياسة الصهيونية بحرف النظر من أي اعتبار آخر ، وقد جاء في الكتاب السنوي اليهودي لعام ١٩٤٥ - ١٩٤٦ في الفصل الخاص بنشاط الخدمات العامة ما نصه : « أن علينا أن نعالج كل برامج الإذاعة والتلفزيون في أمريكا بفلسفتنا التي يمكن التعبير عنها في الأوبرات والأخبار وحتى التعليقات الرئاسية » .

ولقد أصبح معروف أن نائب رئيس شركة الإذاعة والتلفزيون وكذلك مدير مؤسسة فورد للإذاعة والتلفزيون وأيضا مدير الشؤون العامة للإذاعة والتلفزيون في شركة كولومبيا قد تحولوا جميعا إلى عملاء ماجورين للجمعية محاربة التشهير باليهود بل أن سلوكهم فيما يتصل بتنفيذ تعليمات هذه الجمعية يعكس خضوعا مرييا لسياسة قد تكون متعارضة في كثير من الأحيان مع المصلحة القومية الحقيقية للشعب الأمريكي . وقد اعترف الرئيس السابق دوايت أيزنهاور بهذا الواقع المر وذلك في خطابته الذي ألقاه في اليوم الثاني عشر من شهر أغسطس ١٩٥٨ من قضايا الشرق الأوسط حين صرح بأن الولايات المتحدة الأمريكية تقوم بعمليات إذاعية من النوع المسمي بالراديو الأسود وقال يوما « اذا كنا قد اخطأنا في هذا الشأن فانتسبا على استعداد لاصلاح هذا الخطأ » . ولم يكن الأمر متعلقا بإيزنهاور لانه لم يكن في استطاعته أن يحرر جهاز الإذاعة في بلده من لقل الضغط الصهيوني الرهيب .

٤ - المسرح والسينما :

ودورها في نظر الحركة الصهيونية لا يقل حلا عن أي جهاز آخر من أجهزة الإعلام والثقافة من حيث تأثيرها الكبير في خلق رأي عام متعاطف معها . ولقد كان تسلل الصهيونية إلى هذا الميدان في أمريكا يعتمد على تحقيق سيطرة متكاملة تمتد لتغطي شبكة العمل في كل زاوية من زواياه - إدارة ومثيلا وتاليفات وتقدا وإخراجا - والذين قاموا بدراسة الحركة المسرحية والسينمائية المعاصرة في الولايات المتحدة يؤكدون أن نسبة كبيرة من دور المسرح والخيالة يمتلكها يهود أو على الأقل يشتركون في جزء كبير من رؤوس أموالها وهي ظاهرة واضحة في مسارح بروداي بالذات وقد مكنتهم هذه السيطرة من إفراق السوق المسرحي والسينمائي بروايات تتناول جانبها أو آخر من جوانب

وتلجأ الصهيونية بحكم سيطرتها على الصحافة الأمريكية إلى ممارسة أساليب أخرى غير الإغراء والحرب الاقتصادية تعتمد - مثلا - إلى تحوير الأخبار أو أعمال المقالات التي يكتبها الصحفيون إلى الجرائد التي يملكون بها ، ومثال ذلك ما حدث عندما توفي القائد الألماني ألفريد هاروشال « لون مارتون » فقد وصفته وكالات الأنباء العالمية بأنه « ابن فلاح مستأجر أدني » وراى يهود أمريكا أن نشر الخبر بهذه الصورة قد يوحى إلى القراء الأمريكيين بأن ألمانيا دولة ديموقراطية بدليل أن رجلا ينتمى إلى أسرة متواضعة من أبناء الريف قد أعلته مواهبه الذاتية لكي يصبح قائدا عظيما في جيش بلاده فأسرع الصحفيون الصهيونيون إلى تحوير هذا في الخبر وإعادة صياغته على النحو التالي « ابن مالك أدني بسيط » كما نشرته صحيفة أخرى « ابن ناظر زواجة ثرى » .

ويذكر « جون بيتي » أن صديقا له من مراسلي الصحف الأمريكية اشترك أكثر من مرة من أن معظم رسائله التي يبعث بها للنشر تلقى مسمرها دائما في سلة المهملات بعد أن تقوم الصحيفة بكتابة رسائل جديدة تضع عليها توقيعها لأن ما يكتبه لا يعبر عن وجهة النظر الصهيونية .

وهكذا يتحرك الصهيونيون حركة مرسومة داخل ميدان الصحافة الأمريكية في ضوء ما تضمن البروتوكول الثاني عشر من تعليمات صارمة بهذا الشأن تقضى على أن « واجنا أن نجلب الرأي العام نحو أهدافنا ، وحين يتوهم الثرتلرون أنهم يرددون راي جرائدهم الحزبية يكونون في الواقع يرددون رأينا الخاص ، ولكي يستطيع جيشنا الصحفي أن ينفذ هذا البرنامج يجب علينا أن ننظم صحافتنا بعناية فائقة » .

٣ - الإذاعة والتلفزيون :

واذا كانت الصحافة وسيلة هامة من وسائل التأثير التقليدية على الرأي العام فإن الإذاعة والتلفزيون باعتبارهما أكثر حداثة قد يكونان أعمق أثرا على المواطن العادي الذي يفضل في الغالب الكلمة المسموعة والصورة المرئية لأنهما لا يكلفانه مجهودا قد لا يكون بحكم ظروف عمله مستعدا لبذله ، ولأنه ينظر إليهما عادة على أنهما من وسائل الترفيه والتسلية ، ومن هنا تأتي فعالية وخطورة هذين الجهازين في التأثير على الرأي العام ..

وقد أدرك الصهيونيون في أمريكا هذه الحقيقة فوجهوا إليهما اهتماما بالغا ووصل في النهاية إلى سيطرة شبه كاملة على فروع العمل فيهما ابتداء من الوظائف الإدارية

الرغم من الفضيحة الهائلة التي أحدثها كتاب المسرح ونقادته من الأمريكيين المتدلين معترفين فيها على منع عرض هذه المسرحية التي تعد من روائع الأدب العالمي ، فقد نجحت الناصر الصهيونية بالقتل في حرمان رواد المسرح الأمريكي من مساعدتها ، وبومها كتب النافذ الأمريكي المعروف « جوجو ليمان فيترج » مهاجماً هذا الوقف الزرى « هناك شيء واضح هو أن مسرحية « تاجر البندقية » ليست وثيقة ضد النازية ، ولم يكن شكسبير يهاجم الشعب اليهودي عندما جعل « شيلولة » وغداً في المسرحية ، والأمكنة القول بأن شكسبير كان يشعر بالمقاربة والإسبان والإيطاليين وأهل فينسيا والدانمركيين والبريطانيين والاسكتلنديين حين كتب مسرحياته التي وقمت أحداثها في تلك البلاد أو كان أبطالها ينتمون إلى تلك الشعوب . »

ولليهود في أمريكا أسلوب غريب في ترويح الفيلم أو المسرحية التي يريدون إذاعتها فأدباؤهم يكيلون المدح بعضهم لبعض ويحققون لبعضهم دعاية واسعة لا يستحقونها ويكون لهذا التعصب والتكلم أثر كبير في رواج الكتاب وشهرته دون أن يستحق من ذلك شيئاً ، فإذا أخرج مؤلف قصتين أو رواية سرعان ما يظهر النقاد يهللون لهذا الإنتاج الجديد ويسبقونه بأنه حدث العام وبذلك يستخرجون غيرهم من كتاب الصحافة الفنية إلى ترويج ما يروجونه وكثيراً ما ينال مؤلف مسرحي أو سينمائي دعاية واسعة على عمل كان يستحق من أجله أن يلقي في زوايا النسيان بينما يعمل غيره لأنه لا يسخر قراءاته الفنية في خدمة أغراض الدعاية الصهيونية رغم أن إنتاجه قد يكون جديراً بالتنويه والتقدير . .

وامعانا في التضييل وإيماداً للشبهات عن حقيقة دورهم الدعائي يلجأ اليهود في بعض الأحيان إلى مؤلفين من غير اليهود يشتمون بين مواطنيهم بشهرة واسعة ومكانة رفيعة فيجزلون لهم الأجسر ويطلبون اليهم الكتابة في موضوعات

التاريخ اليهودي المزيف لإيهام الرأي العام الأمريكي بصحة ما يروجونه من أفكار خاطئة بالوطن الموصود في فلسطين وتجانس العنصر اليهودي كشعب له حقبة التاريخي والانتروبولوجي في أن يحافظ على وحدته وكيانه الذاتي وهذا ما تجلى بوضوح في فيلم « سليمان ومملكة سبا » وكذلك في « الوصايا العشر » و « الإنجيل » و « بن هود » و « يوميات آن فرانك » التي نالت عليه الفئلة « شيلي ونوتو » جائزة الأوسكار .

وعملت الدعاية الصهيونية في أمريكا على تصوير أحداث الصراع التي جرت بين يهود إسرائيل وبين العرب خلال الفترة التي امتدت بين عام ١٩٤٨ حتى الآن وإبرزتها على المسرح والشاشة لتقديم للشاهد الأمريكي في شكل درام دعاية ملفوفة تستهدف خدمة الأغراض الصهيونية من ذلك مثلاً فيلم « الخروج » الذي يعرض حادثة وقتل في عام ١٩٤٨ خلاستها في بساطة أن الباغرة اليهودية « الكسوي » كانت تنقل عدداً من المهاجرين اليهود غير الشرعيين إلى فلسطين ، فاعترضتها في عرض البحر قوة بريطانية مسلحة مما أدى إلى وقوع صدام بين الفريقين كانت نتيجة بعد معركة استمرت ثلاث ساعات كاملة قتل ثلاثة أشخاص وجرح ٢١٧ آخرين وفلتت القوة البريطانية بعد ذلك بترحيل الأعداد الباقية إلى جزيرة قبرص تمهيداً لاعادتهم إلى مواطنهم الأولى .

هذه هي العادة كما وقت ، ولكن الدعاية الصهيونية لم تثنأ أن تكرر هذه المناسبة دون أن تستفيد منها فكان أن صورتها في فيلم سينمائي كتبه « فيون بوريس » مستخدماً خلفية تاريخية فرضها على القصة باقتناف واقتمال ونشطت الدعاية الصهيونية فوزعت منه أربعة ملايين نسخة ، ولم تترك داراً من دور السينما الأمريكية إلا وعرضته فيها ، وكان التأثير الذي تركه موضوع هذا الفيلم على نفوس المشاهدين الأمريكيين عميقاً لدرجة أن كثيراً منهم كانوا يخرجون من السينما بعد مشاهدته مباشرة وينتظرون في مظاهرات تتجه إلى التصيليات والمنشآت البريطانية في نيويورك وفي غيرها من المدن الأمريكية لتحطيمها بالحجارة وكتابة العبارات الدعائية على جدرانها .

ليس هذا فحسب ، بل إن للصهيونية في مجال المسرح والسينما في أمريكا سلطة التحكم فيما يعرض وما لا يعرض من الإنتاج الفني على المشاهدين هناك ، فقد استخدمت كل نفوذها لمنع عرض فيلم « أوليفر توست » المأخوذ عن قصة الكاتب الإنجليزي « تشارلز ديكنز » لأنه يضم شخصية يهودية مقوطة . وحالوا كذلك دون عرض مسرحية « تاجر البندقية » لشكسبير لأنهم يعتبرونها تشهيراً باليهود . وعلى



التي تشايح النهاية الصهيونية ، وبمضى هذه الدور تنفذ لنفسها - تمويها - أسماء براءة تخفى من وراءها حقيقة الدور التخريبي الذي تقوم به للقضاء على حرية الكلمة في أمريكا .

ومن طريق دور النشر تمكنت الحركة الصهيونية من التسلل أيضا إلى طلبة الجامعات والمعاهد العليا ، فقد حدث في عام ١٩٦٢ أن دفع المجلس الصهيوني الأمريكي إلى بعض دور النشر المتخصصة في توزيع الكتب الجامعية مبلغ ٢٨ ألف دولار لكي تنشط في ترويج كتب دعائية للصهيونية بين الطلبة ، ولبت من تقرير اللجنة الفنية لمجلس الشيوخ الأمريكي أن خطوة هذه الكتب تكمن في أن أحدا لم يشك فيها على أساس أنها دراسات علمية موضوعية غير دعائية .

وقد أتاح لهم نفوذهم على دور الطباعة أن يتحكموا في نوعية ما ينشر من مؤلفات في أمريكا فقد حدث أثناء الحرب العالمية الثانية أن قل عدد النسخ المطبوعة من مسرحية « **تاجر البندقية** » لشكسبير ، فكان طلبة وأساتذة الأدب الكلاسيكي في الجامعات الأمريكية يشكون من هذا النقص الواضح ، ولجئ بعد ذلك أن مصغر هذه الأثرة راجع إلى أن اليهود من أصحاب المطابع ومديريها قد استطاعوا اقناع المسؤولين في الحكومة (وكان الحزب الحاكم آنذاك هو الحزب الديموقراطي المعروف بميوله الصهيونية) بإزالة لوحات النحاس (الكليشيهات) الخاصة بالكتب التي لا دأى إلى طبعها في الوقت الحاضر - وكانت هذه المسرحية من بينها - لتوفير مادة النحاس للأغراض الحربية ، وبزعمها خلق الأستاذ ج . ف اندرسون ، أحد أساتذة الأدب الإنجليزي في الجامعات الأمريكية على هذه الحجة السالجة بقوله « أن كل النحاس الذي أذيب في الولايات المتحدة لا يكتفى للذخيرة معركة صغيرة واحدة » .

فالذا ما تركنا دور النشر والطباعة التي حاول اليهود السيطرة عليها بوسائلهم المختلفة باعتبارها المرحلة الأولى والأساسية في عملية أخراج الكتاب وترويجه على نطاق واسع بين القراء وانتقلنا إلى ميدان آخر ، له صلة وثيقة بقضية التأليف والكتاب ، وأعنى به تقييم العمل الفني عقب ظهوره مباشرة - إذ كان قد أفلت من رقابتهم - وهي مسؤولية علمية دقيقة للغاية وجدنا اليهود - بميدان من كل موضوعية وأمانة يستغلون هذه الوظيفة في ترويج وإدامة كل ما يرون في نشره خدمة لأهدافهم أو على الأقل ممدد ممارسته مع سياساتهم ، وهذا ما أشار إليه استاكالا المحرم عباس محمود العقاد حين قال في كتابه « **الصهيونية العالمية** » « أنهم يستمدون ثروتيها والدعاية بمن يجندون من صفوفهم من حملة الأفلام المأجورة لخدمتهم ، ويظهر منها

تحقق لهم أهدافهم ، وبالمثل يستغلون هذا الأسلوب مع المثليين والمخرجين .. وهكذا تمكن اليهود من وضع المسرح والسينما في أمريكا في أيديهم ، ومن خلال هذه الوسائل الإعلامية والثقافية الخطيرة استطاعوا أن يصنعوا الرأي العام الذي يقف إلى جانبهم وينتشر بدعائهم .

٥ - الكتب ودور النشر :

والكتاب وسيلة أساسية وعامة من وسائل التثقيف والتأثير على الرأي العام ، ومن هنا كان اهتمام الحركة الصهيونية في أمريكا بفرض الرقابة عليه وتوجيه موضوعه عملية حيوية تستحق أن يوجه من أجلها جهدا مناسباً .

ولم يكن اليهود في حاجة إلى وضع خطة جديدة لهذه الرقابة لأن البروتوكول الثاني عشر من البروتوكولات الصهيونية قد تضمن في بنوده نصا تفصيليا يحدد خطة العمل بهذا الخصوص « علينا أن نضاهي الفرية على الكتب التي تقل عدد صفحاتها من لثلاثة صفحة ، لأن هذا الإجراء من شأنه أن يدفع بالمؤلفين إلى نشر الكتب الكبيرة الحجمم التي لا يتهاون عليها الجمهور في العادة بسبب ارتفاع ثمنها وهنا نتاح لنا الفرصة لنشر الكتب الرخيصة التي تعلم الجماهير من خلالها أفكارنا ومفاهيمنا ونستعمل على تخفيض الثرائب على أدب التسلية لأنه أدب ليس له موضوع خاص ، وعلى الناشر أو الطابع أن يحصل من السلطات على ترخيص مسبق بطبع أى كتاب حتى يكون في مقدورنا أن نلم بكل مؤامرة تحاك ضدنا ويكون في وسعنا أن نوجه ضربتنا إلى رأس المؤامرة بالاحتياط لها هذا ومسؤولية المؤلفين أمام القانون مستضمم في قبضة يدا ، ومن سولت له نفسه مهاجمتنا فلن نجد ناثرا يقوم بنشر انتاجه » .

وطبقا لهذا المخطط الرهيب بدأت القيادة الصهيونية في أمريكا تلمس سياسة الرقابة المحكمة على كل ما ينشر في الولايات المتحدة من كتب ومطبوعات ، فتجيز منها ما لا يتعارض مع وجهة نظرها وتمصل في ذات الوقت على ترويج كل ما يقدم قضايها وأفكارها من قريب أو من بعيد بينما تصدى من ناحية أخرى لى كتاب ترى فيه هجوما أو نقدا مباشرا أو غير مباشر عليها ، ولها في كل موقف من هذه المواقف أساليب وطرائق ملتوية تنتهي بها في الغالب إلى تأكيد سلطتها فوق كل الاعتبارات .

ولكي تكون قبضتها محكمة ودقيقة على ميدان التأليف ركزت كل قواها داخل دور النشر والطباعة حتى أصبحت معظم هذه الدور على حد تعبير جون بيتي « مؤسسات صهيونية تشر سوق الولايات المتحدة بظرفان هائل من الكتب

ما يقرر ويفتلي منها ما يفتلي مقفرا على حسب الأجواء المهيبة له ، وكل ذلك يجري في غلظة من بواعثه الخفية » .

ولعل السبب في ذيعر شهرة بعض الكتاب الأمريكيين من أمثال « جيمس ماكدونالد » و « ريتشارد كروسمان » و « صمويل ويلز » و « روبرت تانان » وآخرين فيهم ، وأن كان مستواهم الفكري أقل من المتوسط ، أن لم يكن دون المستوى المادى هو تماثلهم مع الصهيونية في كل ما يكتبون وانحيازهم الى جانبها ، الأمر الذى جعل المشتغلين بالنقد في الصف من اليهود يهللون لكتاباتهم ويكيلون لهم المدح بلا حساب . وبأسف الفريد ليلنتال لئلا هذا السلوك الخطير ويصفه بأنه السد المنيع الذى يحول دون فهم صحيح لحقائق الفن والعلم .

وعلى النقيض من ذلك تماما موقفهم من كل كتاب يلحون فيه أثر الكلمة حتى يقال في جانب العرب أو لعديرا للأمريكيين من مغبة الخفوض للنفوذ الصهيونى على حساب المصلحة القومية للشعب الولايات المتحدة .

هكذا حملت الصحافة الأمريكية حملة شسواء على البرفيسور « ميلر باورز » الأستاذ بمعهد « بيل » للاحوت وإبرز علماء التوراة في الولايات المتحدة لأنه دعا في كتابه « فلسطين قفيتنا » الى خطورة استخدام العنف أسلوبا لحل النزاع بين العرب واليهود ، ووصفته الصحف بأنه « خائن لقضية أبناء دينه وأنه من الكافرين الماديين للسامية » كما وصفت مجلة « أرض ولدت لآية » وهى مجلة أمريكية مسيحية الكتاب بأنه « مفكك الأجزاء وبميد من الحقائق ومحمو بالمفالمات » ، وكان على الناشر أن يرفض نشره لأنه يضر من سقط المشاع ، وفي أواخر عام ١٩٦٥ ظهر كتاب بعنوان « تدهور اليهودية في زماننا » للكتاب اليهودى « موسى مينوحيين » والد عازف الكمان المشير « يهودى مينوحيين » وكان هذا الكتاب حتى وقت ليس بالبعيد صهيونيا من اضئ غلاة لحركة الصهيونية وإبرز قادتها ، ثم تحول بعد دراسة عميقة لتاريخ قضية الصراع بين العرب واليهود واحتمالات مستقبل هذا الصراع الى واحد من أشد الممارفين لها بعد أن أدرك أن الصهيونية حركة سياسية تمثل أخطر تهديد على اليهودية وأنها دعوة متعصبة تعمل على عزل اليهود من المجتمع العالمى لتخلق عليه أبواب مجتمع متعصب ضيق . ويرى موسى نفسه قصة الحرب التى شنتها عليه الناصر الصهيونية في أمريكا ، فيذكر أنه لم يجد دار نشر واحدة تقبل أن تنشر له هذا الكتاب رغم ما قدمه لها من مروض مغرية حتى اضطر في النهاية الى طبعة على نفقته الخاصة ، كما يذكر عنف الهجوم الذى استقبلت الصحف به ظهور الكتاب بعد صدوره وكيف أن

مجلة (Denver) خصصت أكثر من مقال في عدد واحد لتفكيك حملة قاسية عليه ، وعابت على المؤلف توجيه كل هذا الجهد للدفاع من العرب الشيوعيين جلادى اليهود ، كما اتهمته الصحافة لعرب الشرق الأوسط الذين وجدوا في هذا الخائن ماجورا لم يجد غضاضة في أن يضع كتابا دعائيا يستغلونه لمصلحتهم .. ويحكى موسى مينوحيين تجربة شخصية مرت به اذ يذكر أنه ذهب يوما الى أكبر مكتبة في كاليفورنيا لشراء نسخة من كتاب « خيفة » الذى الله « بن هشت » وهو أيضا يهودى كان من انشط الدعاة الصهيونيين لم تحول شعرا ، وسرمان ما حفر اليه مدير المكتبة ليقول له بالحرف الواحد « هذا الكتاب ضد السامية وهو كتاب غير أخلاقى ونحن لا نبيعه حتى ولو كان يحمل اسم كاتب يهودى لامع ومشهور مثل بن هشت » .

واذا كنا قد ذكرنا هذه الوقائع القليلة فليس ذلك الا حرصا منا على تجنب التطويل وما ذكرناه لا يدنو أن يكون مجرد أمثلة ونماذج لكس لنا في وضوح صورة حقيقة لا تمارسه الناصر الصهيونية من نفوذ طاغ على ميدان التأليف والنشر في الولايات المتحدة .

٦ - المؤسسات الدينية والتعلمية :

بقى بمسد ذلك أن نتحدث عن مجال آخر لم يتودع الصهيونيون من التسلل اليه لاستكمال سيطرتهم التامة على العقل الأمريكى وتشكيله . فالكنيسة المسيحية في الولايات المتحدة موقع رات فيه الحركة الصهيونية هذا استراتيجية بالغ الأهمية بالنسبة لأيديولوجيتها ، ذلك لأن تردد المسمى الأمريكى على الكنيسة في المناسبات الدينية المختلفة مظهر تقليدى يعبر عن احساس متوارث لدى كل الأمريكيين بعقيدة الدواعى التى التت بإجداهم من المهاجرين الأوائل الى هذا العالم الجديد ، فقد فوج معظمهم الى هذه الأرض فرارا من الاضطهادات الدينية التى



كانوا يتعرضون لها في مواطنهم الأولى داخل القارة الأوروبية ومن هنا كانت ظاهرة انتزاع الأمريكي الأبيض بكنيسهته المسجدة ، وان كان هذا الانتزاع في الواقع قد تحول الى مجرد عملية آلية يمارسها المسيحي الأمريكي كشطاش اجتماعي فارغ من أي عمق روحي ..

وقد لا نهتينا هذه المسألة فيما نحن بصدد الحديث منه إلا بمقدار ما نود الإشارة اليه هنا وهو دور الكنيسة كموقع من أهم مواقع التجميع الشعبي يسكن من خلاله الالتقاء المباشر بالجمهير المريضة وامكانية التأثير بسهولة على أكبر عدد ممكن منهم ..

ولقد تمكنت الحركة الصهيونية بأساليبها الملتوية من التغلغل فلا الى هذه الوثائق على الرغم مما هو معروف تاريخيا من العداء التقليدي بين اليهود والمسيحيين ، وهو عداء لم تقل الكتب المقدسة إيراد حقيقة أسبابه ودوافعه ، فالتوراة التي زيفها اليهود والتلوه طفلان بنصوص لا حصر لها حول احتقار اليهود لغيرهم من الطوائف الدينية الأخرى التي هي في نظرم جماعات من الكفرة (الجويين) يجب أهدار دماهم وحقوقهم وممتلكاتهم ، كما تحفل كذلك بنصوص مديئة تنكر الاعتراف بالسيد المسيح ورفض التصديق بالإنجيل الأربعة ، كما أن الإنجيل من ناحية أخرى لا يخلو من النصوص التي تبسّر الى وحشية اليهود وخيانتهم المتكررة مع المسيحيين والمسيح النص الذي ينظرهم نتيجة ذلك .

غير أن عملية التكيف مع المواقف التي تقتضيها ظروف التنكيس لم تكن بالمسألة التي تشغل أذهان الهسانة كثيرا حتى ولو كان في **حلب** تضحية بفناهيم دينية استمرت في عقولهم طويلا .. **لقد حاولوا استقطاب ولاه رجال الدين المسيحي لهم في أمريكا** - كما فعلوا كذلك في بلاد أخرى - من طريق الجمعيات السرية ذات الشعارات الانسانية الزينة ، والتي كان من أهمها **الجمعيات الماسونية ونوادي الروناري** التي يصلوا من خلالها الى التأثير على الجماهير من داخل الكنائس المسيحية ذاتها ، ولكن نجاحهم من هذا الطريق كان محدودا ، خاصة بعد أن ظهر الفاشيكان الى خطر هذه الجمعيات والاتدية ، وأصدر مرسوما من المجلس الأعلى المقدس بدم السماح لرجال الدين بالانضمام اليها وبإلذاث نادي الروناري حماية للمقيدة المسيحية ...

فكان على اليهود أن ينفكروا في أسلوب آخر تجلى في خدمة بلغت للوروة في زيفها وبهتانها ووضعوها واجهة لتضليل الكثيرين من رجال الدين المسيحي في أمريكا ... لقد أقاموا ما أسموه بالهيئة الأمريكية المسيحية الفلسطينية كيلا يشك أحد على الإطلاق في خشاشها اليهودي المستتر ، وادعت هذه الهيئة بأنها ستعمل على حماية المسيحيين في فلسطين ... ومنذ إنشاء هذه الهيئة وحتى الآن لم تتحرك

مرة واحدة للدفاع عن عمليات الاضطهاد والإبادة التي شنتها إسرائيل ضد المسيحيين في أي مكان من فلسطين ، بل لم ترفع صوتها بكلمة واحدة للاحتجاج على الهجمات الكثيرة التي قام بها اليهود على رجال الدين المسيحي وكنائسهم ومدارسهم وأرسلالياتهم في إسرائيل ، ولم توجه حتى مجرد كلمة لوم الى حكومة إسرائيل حين قامت بنشئ قبور الكاثوليك في حيفا والأخضداء على دير القديس يوسف الكاثوليكي وأحرق الكتب الدينية المسيحية في يافا ولأى أبيب علنا في الشوارع في شهر أكتوبر من عام ١٩٦٢ . لقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هذه الهيئة المسيحية ليست إلا قناعا لنشاط صهيوني خطير يتحرك في دماء وخبيث مستغلا مجال الكنائس المسيحية في الولايات المتحدة لخلق رأى عام أمريكي تصنه أجهزة الدعاية الصهيونية على هواها . ومن خلال هذه الهيئة استطاعت المنظمة اليهودية الأمريكية أن تفرس نفسها سلطانا واسما على جميع الكنائس المسيحية .. بروتستانتية وكاثوليكية ، وقد لعبت هذه المنظمة دورا بعيد الأثر في الأوساط الدينية المسيحية في أمريكا .. دورا لصالح الحركة الصهيونية طمحا .. وقد كشف السيناتور فولبرايت حقيقة هذا الدور حين أعلن في تقريره الشهور عن الوكالات السياسية والثقافية الأجنبية في الولايات المتحدة منذ عدة سنوات نص التقرير السنوي للمجلس الصهيوني الأمريكي المؤلف من ١٢ بندا ، وأورد أنه كان في البند الثالث حديث من خلق قيادات دينية في المراكز الحساسة وإقامة ندوات لرجال الدين المسيحيين من إسرائيل وإثارة مقالات إيجابية في صحافة البروتستانت والكاثوليك لصالح الصهيونية والعمل المضاد لكل حديث عدائي في تلك الصحافة ، ولم يكن المجلس يتصور أن تقريره هذا سيقع يوما في يد فولبرايت .

وهكذا تتأكد سيطرة الصهيونيين الكاملة على الحياة الفكرية في أمريكا بفضل ما أصبحوا يتمتعون به من نفوذ واسع على أهم أجهزة الثقافة والإعلام ، وهذا ما صرح به السيناتور **فليم أجتر** حين قال في عام ١٩٥٥ .

« لقد تمكنت الحكومة الخفية - ويقصد بها الصهيونية - من أن تكون لها رقابة كاملة على الصحف والراديو والتلفزيون والمرح والسينما وكثير من المؤسسات التي تؤثر على الرأي العام الأمريكي بما في ذلك الكنائس المسيحية » .

وهكذا يصدق ما قاله يوما أحد الكتاب من أن أمريكا لم تعد أكثر من مستعمرة صهيونية .

عبد الواحد الأمباري



ان هكسلى كعادته فى كل ما كتب من
قصص ، لا يؤلف بين الحوادث لىلى
القارئ بالسرد والرواية ، او لى بعك عقبة
ثم يطها بالبراعة الفنية ، وانما هو يكتب القصة
لكى يجد فيها فرصة لىث الكثير من آرائه
العميقة ، وتحليله للنفس البشرية المعقدة التى
قلما يتم ظاهرها عن باطنها ... وهذه واحدة
من أروع قصصه ... « المبتقى والمحبوبة » .

أولدرش هكسلى .. كاتب قصة عقلية

محمود محمود

صور من العلاقات الإنسانية



وبهذه المجموعة من الأنفس البشرية تبدأ القصة ، وتأخذ حوادنها في التطور والتشابك ، وتنتهي بطبيعة الحال ، الى **صور مختلفة من العلاقات الإنسانية** . علاقة الأب بولديه ، وبزوجته ، وتلميذه ؛ وعلاقة الأم بالشباب وبزوجها وأطفالها ، وعلاقة الفتاة بالشباب ، وغير ذلك من صنوف العلاقات العائلية . وقد تعلق الشاب بأفراد الأسرة جميعا . يعجب بعلم استاذة وشهرته اعجابا يبلغ حسد التقديس والرهبة . ويرى في الفتاة والفتى طفولة بريئة فيلاعبهما في لطف ومداعبة . ولا ينظر الى ما تنظمه الفتاة من شعر كانه تعبير عن شعور ، بل على انه عبث الطفولة باللفظ . اما الام فيقدس فيها أولا مشاعر الزوجة والام ، ثم تتحول هذه النظرة شيئا فشيئا الى نوع من الحب العنيف الذي لا يقاوم . ولا يدرك الزوج هذه العلاقة التي اخذت تنمو بين زوجته وتلميذه ، لان الرجل **عالم بالطبيعة ، جاهل بالميول البشرية** . وكذلك الولد لا يدرك البتة شيئا من هذا الموقف المستحدث بين امه وبين الشاب الدارس المقيم معهم تحت سقف بيت واحد . واما الفتاة فهي في سن المراهقة ، تبحث عن حب ، فيصدها طالب زميل لها في المدرسة ، ولا تجد امامها الا هذا الشاب المقيم معها في عيشة واحدة . فتبته مكنون قلبها ، وتروى له شعرها . تتطلع الى الاثوثة ، وتنتظر منه ان يبادلها حبا بحب ، فلا يرى هو في ذلك الا عبث الطفولة ، فيشتد غيظها . ثم تدرك بالشواهد والدلائل ما بين الشاب وبين امها ، فتأخذها الفرة الشديدة من الام ، والغضب والنقمة على الشاب .

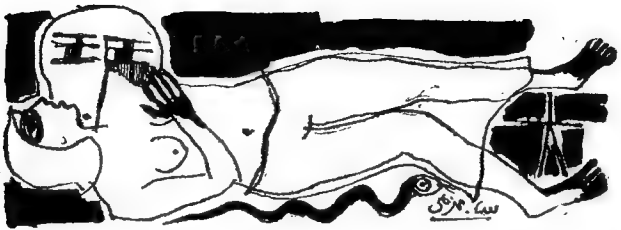
ثم تمرض ام الزوجة في بلد آخر بعيد ، فتضطر المرأة الى الرجيسل عن زوجها لترعى امها ، ويعزل غيابها ، ويشق ذلك على الأستاذ فيقع فريسة للمرض ، ويحن الى جوار زوجته ، ولكنها لا تعود ، فتساور نفسه الشكوك في مسلكتها ، وتبرح بنفسه العلة ، ويشكو امر زوجته الى تلميذه الذي يتلمس لها المآذير .

وأخيرا تعود الزوجة بعد ما اطمانت الى صحة امها ، لتجد زوجها مريضا ، حبس غرفته ، فتتاح لها فرصة تنمية العلاقة بيننا وبين الشاب ، حتى تالف أن يضاجعها في غفلة من زوجها ولولدها . والعجيب أن الشاب بلذمه وخز الضمير ، لانه يشعر بالخيانة لاستاذة ،

هي قصة عالم من علماء الطبيعة ، تقدمت به السن ، وهاجمته الأمراض التي تهدد حياته بالموت . أفنى العمر بين الكتب والمخابر ، ولم تعلقه زوجته الأولى فطلقها . حتى اذا ما بلغ النصف الثاني من العقد السادس من عمره ساقته الصدفة الى فتاة يكرها بأكثر من ثلاثين عاما ، تعرف اليها في إحدى حفلات الجامعة التي كان يعمل فيها . وأعجب بجماها وأعجبت بشهرته وعلمه ، فتزوج منها ، وتمت بينهما هذه العلاقة : علاقة الإعجاب والتقدير من الطرفين . هو بحاجة الى عطفها عليه ورعايتها له في هذه السن المتقدمة ، وهي بحاجة اليه يهيء لها بيتا ومكانة في المجتمع . وقد أنجبت منه ابنة كانت في الرابعة عشرة من عمرها في بداية القصة ، وابنا في نحو العاشرة من عمره ، وكلاهما لا يزال يختلف الى المدرسة . هي عاطفية شاعرة ، تسبح في الخيال وتنظم الشعر ، وهو مولع باللعب الآلية يحلها ويركبها ، ويسرها وبوقها . وللأسرة خادمة عجوز تؤمن بالله وبالأسر ، تروى من الكتاب المقدس حكمته ، وتدعو ربهما تستعين به في كل موقف .

هذه هي الأسرة التي وقد عليها شاب في الثامنة والعشرين من عمره ، يتابع دراسسته العلمية على الأستاذ ، يتلمذ عليه ، ويساعده في البحث والدرس . وهو ينتمي الى أسرة دينية ، اذ كان أبوه قسيسا ، وأمه سيدة ورعة تقية ، تلقنه مبادئ الدين ، وتوكل به أشد الوك .

ولقد أثر الأستاذ واسرته أن يقيم الشاب معهم في غرفة من غرف البيت .



ولأنه يسلك سلوكا يتنافى والمبادئ التي تلقاها عن
أبيه القسيس ولقنته أياها أمه الوريعة التقية ،
أما السيدة فمرتاحة الضمير ، لأنها ترى في هذه
العلاقة أمرا طبيعيا ما دام الزوج عاجزا . ثم إن
في راحتها البدنية ما يضاعف قدرتها على خدمة
الزوج .

وبدخل الأستاذ في دور النقاة وينصحه
طبيبه المعالج بالخلود إلى الراحة في بيته الريفي .
فترحل الأسرة وضيفها الشاب إلى الريف ، الأم
والطفلة في عربة ، والأستاذ والتلميذ في أخرى .
ويشاء القدر أن تحدث للربة الأولى حادثة في
الطريق تؤدي بحياة الأم والولدين ، فتنتحل بذلك
كل أزمات العواطف . ويسلك كل من الأستاذ
والتلميذ بعد ذلك حياة خاصة بعيدا عن الآخر ،
غير أن شبح الماضي وذكرياته لم تبرح ذهن الشاب
فأخذ يرويها لصاحبه وهو في سن الشيخوخة .

المبقرى والمعبودة

هذا هو هيكل قصة « المبقرى والمعبودة »
التي ألفها الكاتب الأديب أولديس هكسلي ، ويرمز
فيها بالمبقرى للعالم الفضيع في علمه الساذج في
ممرته بالعلاقات البشرية ، وبالمعبودة لزوجته
التي أحبها الشاب إلى حد العبادة .

ولكن هكسلي - كعادته في كل ما كتب من
قصص - لا يؤلف بين الحوادث ليسلي القارئ
بالسرد والرواية ، ولكي يحبك عقدة ثم يطلها
بالرعاة الفنية . وإنما هو يكتب القصة لكي يجد
فيها فرصة لبث الكثير من آرائه الميضية ،
وتعطيله للنفس البشرية المعقدة التي قلما ينم
ظاهرها عن باطنها .

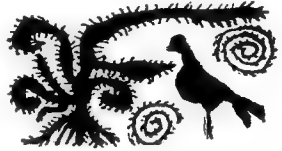
أول ما يشهه الكاتب من مشكلات هو الفارق
بين الواقع والخيال . أنه يوهم القارئ أن القصة
واقعية . ومن ثم فإن وقائعها غير معقولة ،
ولو كانت خيالية لكانت الوقائع معقولة مترابطة ،
لأن حوادث الحياة تتأثر بالقدر ، ولا تخضع
للمنطق ، أما خيال الكاتب فهو - مهما يكن من
أمر - من إنتاج فكر بشري ، يحكمه العقل ،
ويتحكم فيه المنطق . وربما كان الواقع معقولا
من وجهة نظر سماوية ، ولكنه ليس السة كذلك
في رأى الإنسان . وإذا كانت في الرواية وحدة
ولها أسلوب ، فواقع الحياة تخلو من الوحدة
ومن الأسلوب ، ولا تتفق مع خير ما أنتج العقل
البشري من أفكار . وأن القصة لتكون أقرب
ما تكون إلى الواقع إذا ظن كاتبها أنها أبعد
ما تكون عنه . نقصة « الأخوة كارامازوف »
على سبيل المثال حكاية لا معنى لها ، حتى أنك
لتكاد تقول أنها واقع من الأمر . وليست كذلك
القصص التي يعتمد فيها خيال الكاتب على
حقائق العلوم - كالطبيعة ، أو الكيمياء ،
أو التاريخ ، أو الفلسفة ، أو علم الأحياء . أنها
مما يقله العقل لحيات القارئ أن يحسبها
خيالا ليس له أساس من الواقع . ومن هذا القبيل
حكاية الدكتور مارتين عالم الطبيعة الذي تدور
حول قصة « الرجل المبقرى والمرأة المعبودة » .
أنها من الحقائق الواقعة التي لا يصدقها العقل .
حكاية يرويها الكاتب لحدثه ليسبحا معا في
ذكريات من الماضي احتفاء بهذا اللقاء النادر بين
الصديقين ، فيشعران كأنهما يحتسيان معسا
كاسا من الخمر المنمش اللذيذ . فالله أنما يفر من
مرارة الحياة الواقعة إلى ذكرياته ، كما يفر منها
بالسكر والشراب . فالذكريات من المخدرات .

مفهوم جديد للسعادة

وقد ألف الشاب الدارس (ريفرز) العيش مع هذه الأسرة وأمسى بها سعيداً . بين أن ضميره كان لا يفتأ يوخزه ، وهو لا يدري لذلك سبباً . وأخيراً علل لهذا الاحساس بفكرة طريفة . ان البيت الذي نشأ فيه من البيوت الدينية المحافظة ، وهذا البيت الجديد لا يتمسك بالدين . فالسعادة مع كل مارتن معناها عدم الاخلاص لأمه وأبيه . وفي شعوره بالسعادة الجديدة ما يدل على ان الوقت الذي قضاه مع أمه كان مليئاً بضروب التزمت وبالأحاساس الزمن بالذنب . أما الآن - مع هذه الأسرة اللادينية - فان ريفرز لم يكن سعيداً فحسب ، ولكنه كان كذلك شاباً فاضلاً ، بل وامتدنا بمعنى جديد للدين . فلأول مرة أدرك معنى هذه الانفاظ التي وردت في الكتاب المقدس : « النعمة » ، وقد امتلأت نفسه بها ؛ و « تتجدد الروح » وكان يشعر به في البيت الجديد دائماً ، في حين كانت حياته مع أمه وكردوا وموتاً . ثم « الإيمان » و « الأمل » و « المحبة » . كان ريفرز في حياته الجديدة يؤمن بكل شيء ، في الكون وفي البشر . أما الإيمان بالمعنى القديم الذي حرصت أمه على بثه في نفسه ، فمصور ساذج بدائي . وكان ريفرز ممثلاً بالآمل ، قوى العقيدة في عجائب الدنيا . ومع الإيمان والأمل كانت المحبة . فقد أحب أستاذه مع ما بينهما من فارق عقلي ، أحبه لأنه كان رجلاً عظيماً ، يشحذ الذكاء فيمن يعاشره . أحب ريفرز كل الكائنات . عرف الحب مع أفراد أسرة الدكتور مارتن كما لم يعرفه أي قارئ لكتب الاجتماع والسياسة . ولعل هذا هو ما أثار في السنوات الطويلة التي قضاه مع أمه قبيل نفسه شيئاً من القلق ، لأنه أخذ يشك في قيمة اختلاطه بهذه الأسرة . لقد كان يعدها عبادة الآلهة ، ولكن هل كان يحبها ؟ ان ريفرز في الواقع لم يسعد ، ولم يحب ، ولم ينكر ذاته ، إلا بعد ما هجر أمه ليعيش مع أسرة الدكتور مارتن .

ثم يسرح ريفرز بذهنه ليدرك متع العيش مع كل فرد من أفراد الأسرة ، وفي معرض ذكرياته مع الفتاة (روث) يروي لنا طرفاً مما كانت تولع به ، كفرها من الأطفال . الأطفال يولعون بالدمى والعرائس ، بالبحلولي ، بمداغة أعضائهم التناسلية . يولعون بأخبار ألوت لأنها تثير المشاعر . واحساسات الطفولة دائماً حادة . ما أشد ابتهاجهم بالفاكهة المخلوطة بالقشدة ، وفزعهم من السبك يقدم لهم طعاماً ، والذيت يعطى لهم شرباً ! ما أشد فزعهم حينما يقف

وليست هي كما يزعم بعض الكتاب مبعث الفنون والآداب . إنما هذه الفنون والآداب من بنات الخبرة المباشرة ، وليست من بنات الذكر . فذكر الماضي يفقدك التأمل . ونسيان الماضي يهيك الفكر . وإذا أراد المرء أن يعيش في كل لحظة من لحظاته فلا بد له من أن يموت بالنسبة الى كل



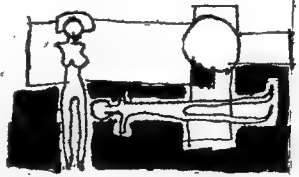
لحظة أخرى غير الراهنة . ولا مناص للكتاب الأديب من خبرة الحاضر وذكرى الماضي في آن واحد منا . انه مزيج مركب لا غنى عنه لأصحاب العقول الخصبة المتحازة .

بهذا التقدير لخبرة اللحظة الراهنة يسرد الكاتب قصة الدكتور مارتن وأسرته وتلميذه . وكان الدكتور مارتن دائم الشكوى من العلة ، يدمن تعاطي الادوية ، ولكنه عاش برغم ذلك سبعة وثمانيه عاماً ، وفي سياق حوار في هذا الصدد يتساءل المؤلف :

— هل كان الدكتور مارتن يعيش هذا العمر الطويل بغير دواء ؟

— هذا سؤال ليس له معنى . فنتجن لا نستطيع أن نعيد الرجل بعد موته الى الحياة ونهيب له عيشة جديدة لا يتعاطى فيها الدواء . ومن ثم فانه من المستحيل أن نعرف مدى العلاقة بين الدواء وطول العمر . ولما كانت الاجابة العملية مستحيلة ، فالسؤال لا يتضمن أي معنى . ومن أجل ذلك فان التاريخ لا يمكن أن يكون علماً من العلوم ، لانه لا تستطيع أن تختبر فيه صدق أي فرض من الفروض . ومن هنا كان الكثير ما تحتويه كتب التاريخ عيشاً من العيش ، ولكنها برغم ذلك نطالها تنلمس فيها طريقاً للخلاص من هذا الاضطراب الذي يحول الحقائق المباشرة . وهو طريق غير سليم ، ولكنه على أية حال أفضل من الضلال .

الواحد منهم بين زملائه في الدراسة يلتقي قصيدة من الشعر طلب اليه حفظها ! ما أشد سرور الطفل اذا جلس الى جوار سائق العربى ، يرقب الطريق الطويل ممتدا أمام ناظره ، والحقول الخضراء الى جانبه . ما أشبه عقل الطفل بمحلول مشبع من المشاعر . انه في حالة توقع دائمة لكل ما يشي



المشاعر . هذا الاحساس بالترقب عند الطفل قد توقظه أحداث من الخارج ، وقد يوقظه الخيال . الطفل دائم البحث عما يشي مشاعره ، مشاعر السرور ، أو الخوف - والخوف نوع من العبث وان يكن مقبها . يروى ريفرز كيف كان يتمتع بالصور الخيالية التي يرسمها لنفسه عن الموت ، وعن مواعظ أبيه القسيس ، وكيف كانت الفتاة (روث) أيضا شبيهة به ، تحب الفزع وتسد به - شأنها في ذلك شأن كل فتاة صغيرة . انهن أقدر من الفتيان على تركيز « الطول المشبع من المشاعر » . يذكر ريفرز كيف صعد ذات مساء فوق قنة تل قريب ، وكانت روث برفقته ، هي تتأمل السماء والنجوم ، وهو يحاول ان يجذبها من خيالها وتأملاتها بمعادلات رياضية عن النجوم والأفلاك . كان يحاول ان يرتفع بمستواها العقلي ، فهل أفلح ؟

كلا ، اذا انها ما فتئت تسترسل في ذعر ميتافيزيقي من هذا الفضاء الشاسع الذى ترى وهذه العوالم التى لا يحصرها عد ، هذه الأزلية والأبدية في الكون . كيف يستطيع المرء ان يتخلى عن هذا ليفكر بالأرقام وبالاحساب ، ليفكر في شئون البيت والحياة ، في الزمن تحده الساعات والدقائق والثواني ، في ألوان اللباس ، وفي الدرجات التى تحصل عليها روث في علم الجبر أو في قواعد اللغة ! وفجأة وهذه الخواطر تدور في رأس ريفرز ، وهذه التأملات تشغل ذهن روث

يسمع صباح يومه فيتحول الذعر الميتافيزيقي الى شيء فيزيقي ، وان يكن مبهما ، الى قشعريرة مصدرها خرافة التأثر من اليوم . وكانت روث تعلم انها خرافة ، ولكنها أرادت ان تشعر بالخوف ، وان تمل هذا الخوف وتبرره . وأخذت تقص لرفرز حكايات خرافية . وفي اليوم التالى عبرت عن كل ما دار في الليلة الماضية من ذعر وخوف وتامل وقصص في قصيدة من الشعر اطلمت عليها ريفرز . ولكن - وهنا يعلق المؤلف على هذا الموقف - ما اعماق الهوة التى تفصل الاندفاع عن الانطباع . الابتداء محاولة للتأثير ، والانطباع احساس بالتأثير . ان كل الناس - باستثناء الأفاذ النادرين - يحسون احساس شيكسبير ، ويتحدثون كما يتحدث البائع أو المراهق أو الأستاذ في الجامعة . وما أشبه ذلك بعكس الكيمياء القديمة . فنحن لا نحول النحاس الى ذهب ، وانما نحول الذهب الى نحاس . ان الشعور العميق الذى تشبهه الخبرة يتحول الى تمثيل لفظي تافه . الخبرة ذهبية ، شاعرية بطبيعتها ، والتمثيل يفسد هذا الشعور ، ويعرض الدنيا في صورة رأينا فيها . ولما كانت آراء الناس متقاربة ، في حين ان احساساتهم متباينة ، فإن التمثيل عن مظاهر الدنيا يشبه ان يكون المصاعف البسيط للثقافة السائدة .

اما حياة ريفرز مع أسرة مارتن فقد كانت كتحويل النحاس الى ذهب . فقد كان يعاون في دراسة علم الطبيعة دون احساس بالذنب ، بل مع الاحساس بأنه يعمل لمجد الله في السماء . لم يكن يعمل كأكثر علماء الطبيعة اليوم مقابل أجر ويتوجه من حكومة تتبعه المخابرات المركزية الأمريكية !

المرأة العبودية

ما أكثر ما كان يحس ريفرز من متع ، وما أشد تنوعها مع كل فرد من أفراد الأسرة .



ولقد كانت هذه المتع تبلغ ذروتها عندما يأوى الأستاذ الى مكتبه للدرسي في المساء ، والأطفال الى فراشهم ، وتم الخلوة بين ريفرز و (كيتي) زوجة الدكتور . كانت تسخره بكل شيء ، بعلامها ، وكلماتها ، وحركاتها ، حتى يديها . ما أتواها ! ما أكثر قدراتها ! انها ليست مجرد زوائد كما هي اليوم عند الأوانس العصريين . يدان تدق بهما المسامير ، وتثبت بهما الأشياء في مواضعها ، تدلك بهما ، وتضرب بهما عند الضرورة . بدان تصنعان الفطائر ، ولا تتعففان عن تفريغ القاذورات . وكل شيء فيها يتناسب مع صفات يديها .. وجهها وجه الفلاحة الصحيحة السليمة ، وكأنه قناع يخفى وراءه وجه آلهة معبودة . انها كائنة اللين ولكنها بائنة اللين التي تثقت في الجامعة . لها نظرة ثابتة في كل مؤلف وكل كتاب يقرؤه ريفرز ويذكره لها . **فمثلا هـ . جـ . و** عندها يشبه **حقسول الأرض الفيضحة في بلنها كاليغورنيا - مساحات شاسعة من الماء ، سطحه لامع ولا يزيد عمقه عن بوصتين . ورايها في د هـ . هـ . لورنس !** لقد أحبت كتبه الأولى ، وتمنت لو أن كل دارس للعلوم تثقف به بعد تخرجه من الجامعة .

رجل غير مهذب أو شديد السخرية بالإنسان . ان الحب مهما يكن رومانسيا لابد أن تصحبه ذبذبات في أطراف الأعصاب ، وغشاء المخ ، وفي الفقد وبعض أنسجة الجسم المتوترة إذا أنهكت ذلك فانت كاذب . وان أنت ذكرته وصفتك بالبداءة . وليس من شك أن ذلك يرجع الى فلسفتنا الخاطئة في الحياة . وهذه الفلسفة هي النتيجة الحتمية للغة تفصل في الفكر ما لا يفصل في الواقع . أنها تفصل وفي الوقت ذاته تحكم وتقوم . من الأفكار المجردة مثلا « الطيب » و « الخبيث » . ومن الحكم القديمة « لا تحكم على غيرك حتى لا يحكم عليك » . غير ان طبيعة اللغة تأبى إلا أن يدفعنا الى الحكم . **انما نحن بحاجة الى مجموعة جديدة من الألفاظ ، الفاظ تعبر عن الية (بمعنى الصحة) الطبيعية بين الأشياء ، فننشئ لفظة واحدة مثلا تعبر عن الظاهرة « الشعورية البدنية »** التي تحدث للإنسان . اننا بغير هذه الألفاظ لا نستطيع ان نصف ما كان ينتاب روّث وهي في سن المراهقة . وكل ما نستطيعه في ذلك أن نتخبط في الاستعارات . محلول مشبع من المشاعر يتلور من الخارج أو الداخل ، الفاظ وحوادث تقع في الحساء السيكونفزيقي فيتجلط في كتل من المشاعر والمواطف تصدّر عنها الأعمال . ثم تحدث التغيرات في القدد ، وتظهر الاثداء الفاتنة تحملها الطفلة في صدرها في شيء من الزهو والارتباك .

ان محلول المشاعر المثارة يتعزز بنوع جديد من الحس ينشع من أطراف الانداء ويتخلل الجلد وأطراف الأعصاب ، ثم الى النفس ، الى ما تحت الوعي أو ما فوقه ، الى الروح . وهذه العناصر السيكلولوجية المتوترة المستحدثة في الشخصية تضفى نوعا من الحركة في محلول المشاعر المثارة ، وتجعلها تتدفق في اتجاه معين - نحو دائرة الحب ، وهي دائرة لم يرسم لها محيط بعد ، ولم تتميز .

وفي هذا التيار الدافق من المشاعر المتجهة نحو الحب تلقى الصدفة مجموعة متنوعة من عوامل التبلور - الفاظا ، وحوادث ، والمثل الذي يضربه الآخرون ، والتخيلات الخاصة والذكريات ، وغير ذلك من الحيل العديدة الا تستخدمها الأفراد لتحديد بها مصير الفرد ، ومعدرة للقرائن ان كان في هذا التحليل شيء من الفموض ، فان ذلك يرجع الى أن الدوافع البشرية ذاتها معقدة اشد تعقيد .

وعندما سافرت الزوجة لترعى أمها المريضة اشتد ولع الابنة (روّث) بالشباب الضعيف ، وكانت سنّها قد بلغت السادسة عشرة ، فازداد تنبهها الجنسي ببروز ثديها على صدرها ، يكسبها الزهو والخجل في آن واحد ، والسرور البالغ مع الاحساس بالذنب . ما أعجز اللغة عن التعبير ! انك اذا لم تذكر ما يصاحب المواطف من تغيرات في الجسم لا تستطيع وصف الحقيقة في صدق . واذا ذكرت هذه التغيرات قيل انك

وفي حديث لريفرز مع صاحبه الذي يستمع الى قصة حياته يقول عن مراحل نمو الإنسان : انه في اول الأمر كتلة من البروتوبلازم ، تتحول الى آلة تاكل وتبتز ، ثم الى طفولة برهشة طاهرة ، ثم الى المراهقة ، فجسمال الشباب - الشباب الذي لا يدوم ، وسرعان ما يتكون الشحم على جسم الشاب ، ويسقط شعر رأسه ، ويأخذ في التحول التدريجي خسلال ما يقرب من أربعين عاما الى صورة من صور الفوربلا . ويتم هذا التطور في نحو سبعين عاما من المكائد والنش والخداع .. وأسباب المرح - أي مرح ! والقسوة أيضا . ولا يخفف عن المراء وطاة الحياة إلا جهله بالمستقبل ونسيانه الماضي ، أو على الأقل انعدام الاهتمام به .

وعندما سافرت الزوجة لترعى أمها المريضة اشتد ولع الابنة (روّث) بالشباب الضعيف ، وكانت سنّها قد بلغت السادسة عشرة ، فازداد تنبهها الجنسي ببروز ثديها على صدرها ، يكسبها الزهو والخجل في آن واحد ، والسرور البالغ مع الاحساس بالذنب . ما أعجز اللغة عن التعبير ! انك اذا لم تذكر ما يصاحب المواطف من تغيرات في الجسم لا تستطيع وصف الحقيقة في صدق . واذا ذكرت هذه التغيرات قيل انك

ثم عادت كيكي الى بيتها ، ولكن هل هي كيكي التي عرفها ريفرز قبل الرحيل ؟ لقد غيرتها الحمى والسهر . فقدت اهتمامها بالتصايف ، وبالحياة الاجتماعية ، والحياة المادية ، وان بقيت كما كانت . معرضة مغلصة لزوجها ، تفكر في مرضه . وفي موته ! كيف تستجيب للموت المرتقب . ان المريض اذا اشتدت به العلة قد يبلغ به حدا يبقى فيه من نفسه جانب لا يحزنه البتة ان يموت ، مهما كان دفاع الشخص في سبيل الحياة حارا . هذا الجانب يؤثر اى شيء على هذا الشقاء ؛ هذا الكابوس الجائم الذي يحيل المرء الى مجرذ كتلة من اللحم تتألم وتتوجع ! وقدما قبل « اعطني الحرية او اعطني الموت » ، اما في حالة المريض فالحرية والموت شيء واحد . الحرية تعنى الموت ، تعنى متابعة السعادة بالنسبة للمريض لا للمرض الذي يبه . ليس لكيكي الحق في ثرف الموت ، في الضلاص - بالاستسلام - من الحبس في حجره المريض ، ومن واجبه ان تواصل الكفاح حتى حينما يكون من الواضح الجلي ان المعركة خاسرة ، ان تواصل الأمل حتى ان كان كل ما حولها يبعث على اليأس ، ان تدعو الله حتى بعد ما تبين لها ان الله ليس معها ، حتى في اللحظات التي تنكره فيها ولا تؤمن بوجوده . انقلها الحزن والتشاؤم ولكن لا مناص لها من التظاهر بالسرور والتفاؤل . فقدت الشجاعة ولكن عليها ان تشجع . لم تعد تحتمل العمل والسهر ، وان لابد ان تعمل ان تسهر . لا تستريح . دائما على أهبة . لابد ان تعطى وتعطى حتى بعد اغلاسها .

كانت كالفريق بتشيت بشخص ينحبه ، فتشيت بضيف الأسرة ريفرز ، ولم ير بد من الاستجابة ، فكانا يقضيان الليالي معا في سرير واحد كما يقضيها الزوجان . لم تفب هذه العلاقة البشرية عن كثير من مؤلفي القصص ، سستمال ومريدث ، وآناتول فرانس و د . ه . لورنس ، كل منهم يفهم الحقيقة على أحد وجهين ، ولا ندرى أيهما اقرب الى الصواب : هل هو السلوك الجنسي لاثى الانسان ، ام ان ينابيع أعماق الحياة يجب ان تمتزج بظاهرة العاطفة ؟

النعيم والجحيم

عجيب أمر هذه العلاقة بين الذكر والأنثى . في الليلة التي التقي فيها الشاب لقاء جنسيا مع زوجة الأستاذ كان منطق الحوادث يقتضيها ان تكون في ثوب الحداد لأن أمها وزوجها كلاهما على

ولقد كان من سوء حظ روث ان قرات في الأدب مشاعر المراهقات ، في الوقت الذي كان جسمها يتطور نحو حقائق جديدة ، فكان من الطبيعي نتيجة لهذه الثقافة الجديدة ان تتزين وان تتحلى كالنساء قبل الأوان ، بل ان تحب حبا عنيفا قبل النضوج ، وان يكون موضوع حباها الشاب المقيم معها في بيتها يرغم ما بينهما من فارق في السن ، فهي في نحو السادسة عشرة وهو يناهز الثلاثين .

الرجل المبقرى

ما أكثر المناقضات الظاهرية . في حياة الانسان ، غير ان الدوافع اليها هي في كل حين غريزية طبيعية ! هذا التناقض في سلوك روث كان أيضا قائما وبصورة أقوى في حياة أبيها الرجل العالم . انك لتحسب انه لا يقتنى الا كنوز العلم ، ولكن - ذات مساء اثناء غياب زوجته في شيكاغو لترعى أمها في مرضها ، حينما ساورته الشكوك في سلوكها - عمسد الرجل الى بعض مقتنياته في خزائنه الخاصة . ولشد ما كانت دهشة ريفرز عندما اطلع على هذه المجموعة العجيبة من الأشياء . مسدس ، وصندوق يحوى مجوهرات كيكي زوجته ، وستة صناديق تحتوى على الأوسمة الذهبية التي أهدتها الي هذا الرجل العظيم جمعيات علمية مختلفة ، ثم ملفات ضخمة من الأوراق ، واخيرا هذه الكتب : ستة مجلدات من « سيكولوجية الجنس » ونسخة من كتاب « فيليبيا » تأليف أندريه نيرسيه ، ومؤلف مصور لا يعرف كاتبه ، عنوانه « مدرسة الأنسة فلوجي لتهديب السلوك » وكلها كتب في الأدب الجنسي المكشوف ، وكلها - كما يسخر الكاتب - خلف صورة زفاف الأستاذ الى زوجته !

عجبا ! أستاذ بقرا الأدب المفضوح ، وزوجة تنحرف في السلوك ، وفناة تمشق وهي قبل سن النضوج شابا يكبرها في العمر بستوات عدة !



صفة تكاد أن تبلغ حد القداسة ، الفلسفة مع العجز ، ليس ذلك هو ما يعبد الناس في المسيح وهو طفل ؟ وذلك هو ما ملأ ريفرز في ذلك الحين بحنان بيقوت التعبير . ومع ذلك فهو « سافل ، ذئب ، خبيث » . يا لها من الفاظ مقبلة ! عجباً ! كيتي في عينيه مقدسة من عالم آخر ، لا تخضع لأوصاف الالفاظ ، سبلة كانت أو طيبة . ومع ذلك فالطنين في أذنه لا يقتر مرددا له هذه الالفاظ « سافل ، ذئب ، خبيث » .

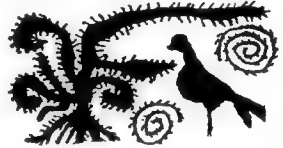
ولكن الإنسان روح وجسد ، وليس المسيح عند المسيحيين إلا روحاً تجسدت . والنعمة الالهية ، روحانية حيوانية إنسانية - لوجه ثلاثة من لفر واحد . والإنسان الأمثل هو الذي يفتح نفسه للوجه الثلاثة . غير أن واقع الأسرى في الحياة هو أن أكثرنا يبعد نفسه عن هذه النعم الثلاث ، أو يفتح نفسه لواحدة منها فقط ، وهي لا تكفي ، بالرغم من أن تلك الرغبة أفضل من الجوع الكامل . ولو أن كيتي حرمتها من نعمة الحيوان لما عادت سوى شبح لا حياة فيه . ولكنها بهذه النعمة ربة معبودة ، هل هي بسلوكمها هذا حقيرة أو عظيمة !

إنك تستطيع أن تجعل من أي شخص عظيم أضحوكة . ذلك يتوقف على طريقة وصفه ، من ظاهر سلوكه ، بغير عطف وباستعمال لغة عنيفة غير شاعرية . أوديب ، أو الملك لير ، أوغاندى ، أو حتى يسوع . الحكاية الضحكة في حساننا تكون في عين المتفرج ، ولا تكون قط في الممثلين . فما يضحك المتفرج قد يكون للممثل تراجيديا أو دراما . وربما كان ما يضحك المتفرج على حكاية ريفرز مع كيتي هو بعينه مصدر الألم من انقسام في نفسه بين الحب والواجب ، بين الإغراء بقاومه ثم ينساق له بشكل قاض ، بين مبرات يستمتع بها مذنباً ويندم عليها فيما بعد بحرارة ، بين قرارات طيبة يفسدها ، ثم يعمها ، ثم يصدرها مرة أخرى فتجتاحها شهوة عارمة لا تقاوم .

الإنسان والآلهة

هنا هو الفارق بين ريفرز الإنسان وكيتي الآلهة المعبودة . هو منقسم الشخصية ، وهي متكاملة ، يفعل الفعل ويندم عليها ، وتقبلها أمراً طبعياً ، أن طوايا الآلهة لا صراع فيها ، أما حياة الإنسان فجعل متواصل . الشهوات في ناحية وللنعم التضمير في ناحية أخرى ، زوايح لا تعرف السكون ولا تهدأ . أن ما كان ريفرز في حاجة

سرير الموت ، ويقتضيه أن يواسسها بحكم فلسفية . ولكنهما لم يكونا حين التقيا هذا اللقاء من عالمنا هذا أو فيه . كانا في عالم آخر ، عالم العرى واللمس والامتزاج ، عالم مظلم لا مجالاً للحديث فيه ، عالم الرؤى والخيال ! لسانها كانها من الملائكة . وكان هو في بداية الأمر .



مترددا ، يخشى أن يفتح فاه بكلمة ، أو يمد يده فيخالف ما في رأسه من قواعد الأخلاق ، أو على الأصح ما في رأس أمه ، وما أشد دهشته عندما وجد أن خرقة المثل الخلقى الأعلى عاد عليه بنشوة من اللذة ، بحنان لم يكن يعلم به من قبل . ولقاء هذا العالم الآخر الليلي ، تمثل له العالم الذي يعيش فيه بالهار ، العالم الذي ينظر الي مثل هذه العلاقة على أنها اجرام . كيف يبدخ لتلميد استلاذه ؟ وكيف تخدع زوجة زوجها ! نعيم الليل هو جسيم النهار ، وملائكة المساء ليست سوى شياطين الشهوة والزنا بالنهار .

النميم والجحيم ، الملائكة والشياطين هي ما نمبر عنه اليوم بالحوافز والدوافع والعلاقات الجنسية غير الزوجية . هل هي خير أم شر ؟ المستقبل وحده سوف يكشف لنا عن الحقيقة . ومهما يكن من أمر فإن التحكم الخلقى من الناحية الفظية ليس سوى الإصرار على سوء استخدام اللفة . ما هي الأسس الفسوية للأخلاق ؟ « سافل ، ذئب ، خبيث » . وهذه هي الكلمات التي أزعجت ضمير ريفرز وهو يرقب كيتي مستغرق في النوم بعد ما فعل فعلته . والنوم هو أيضاً من العالم الآخر . بل أنه لعالم آخر أبعد من عالم اللمس . لقد انتقلت مبعوده من الحب إلى النوم . من عالم آخر إلى عالم آخر أشد بعداً . وهذا الوجود في ذلك العالم الآخر البعيد هو الذي يضفي على المحبوب وهو تالم

والحياة لهنرى على حساب شيء وضع كالذى حدث ، شيء « سافل ، دنىء ، خبيث » كارتواء الأجساد من الناحية الجنسية .

المتناقضات البشرية

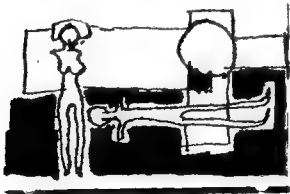
هذه بعض المواقف فى قصة اولدس هكسلى « الرجل المبقرى والمرأة المعبودة » وبعض ما علق به الكاتب فى غضون القصة على حوادثها من آراء فلسفية ، وتحليل نفسى عميق .

ولعل مما يلفت نظر القارئ المتمتع بهذه الصورة القوية التى رسمها الكاتب للمتناقضات فى حياة الناس مما لا يكاد يصدقها أى انسان . ولكننا حقيقة النفس البشرية اذا عرفناها عن ظاهرها سلوكها .

هل يمكن ان يدخل فى الحسبان ان رجلا عبقريا ، واستاذاً جامعياً ، وباحثاً عالمياً ، ينفق اكثر وقته فى العلم والدراسة يحتفظ الى جوار كتبه الثمينة ورموز التقدير التى اهدتها اليه الجمعيات العلمية بكتب اخرى فى الأدب الفاضح يقرأها هى ايضا فيستمتع بها وتؤثر فى سلوكه وفى آرائه ومعتقداته فى العلاقات الزوجية والعلاقات البشرية !

وهل يتصور الانسان الساذج ان امرأة فى شرح الشباب تحب زوجها حبا جما ومن أجل هذا الحب ذاته تخونه مع غيره - لا فيما تصيب هى ولكن فيما يحسب الناس وعلم الأخلاق - ولا ترى فى ذلك الا امراً طبيعياً ما دام زوجها مريضاً بحاجة الى رعايتها وإلى السهر الى جواره !

وهل يدور بخلدك ان الشاب الدارس يفرم بـ زوجة استاذة ، وهى تكبره سناً ويعرف من



اليه بعد هذا السلوك الذى سلك هو جرعة من نفسة طيبة فيها تبرير يقابل بها أثر ألفاظ « السافل ، والخبيث ، والدنىء » . أما كيتى فاللغة ، طيبها وخبيثها ، لم تكن تزعمها . كل ما كان يهيمها وجودك فى ذلك العالم الآخر الخلاق - عالم الحب والنوم . المهم أن تجد نفسها مرة



اخرى فى حالة من حالات النعمة الالهية ، وان تجد نشاطها وجيويتها لكى تؤدى لهنرى زوجها وأجبا وخدمة . الحكم على طبق الطوى يكون بمذاقه لا وصفه فى كتب الطهو والتدبير المنزلى . ومذاق السلوك الذى سلكته كيتى هو الاستمتاع والامتاع ، واستعادة القدرة على أداء الخير والفضيلة ، والارتفاع من المستوى المنخفض الذى يتردى فيه الموتى الى مستوى الأحياء الرفيع ، وبإله من مذاق طيب . ومن ثم فهى تقبل صلى هذه الوجبة الشهية ، ولا تتكلم وفمها ممتلئ بالطعام - أن ذلك ليس من حسن الأدب ، كما انه لا يمكنك من استسافة الطعام . ما أعظم الهوة بين مسلك كيتى فى صمتها المقدس ومسلك ديفرز فى ثروته مع نفسه ، مما أفسد عليه لذة الطعام بوصفه له بالتمتع المحرمة ، وبالذنب يعلمه . ويقره .

هذه العلاقة بين كيتى وديفرز عادت أخيراً بالمعجزة ، بمودة الأستاذ هنرى الى صحته ، فأساعد ذلك تلميذه شيئاً ما ، لأنه كان سبباً غير مباشر فى حدوث المعجزة . فلو لا خيانتة لأستاده مع زوجته لما استطاعت الزوجة خدمة الزوج وأنهت بذلك حياة الرجل . فالشر الذى ارتكبه أدى الى الخير - وفى هذا شيء من تبرير الذنب . ومع ذلك فقد كان يرعجه أن يكون الأثران لكيتى

وصفات المراهقة في اخته ، والشباب في ريفوز ،
والأنوثة الناضجة في الزوجة ، والشيخوخة في
الدكتور مارتين . كل مراحل الحياة بكل خصائصها
في هذه القصة لهكسلي وكانها كتاب في علم النفس
التطبيقي .

وفي ذهن كل منا صورة عن الرجل العبقري ،
وعن المرأة المعبودة التي يقدسها الرجل . ولكن
هكسلي يشرح في قصته هذه العبقرية ، وهذا
التأليه ، ويخرج بصورة أخرى تقلب لنا أفكارنا
الساذجة وتبصرنا بالحقيقة والصواب .

وذلك في أسلوب رائع وثقافة عريضة ،
لا يستسيغها إلا القارئ المثقف واسع الاطلاع .

محمود محمود

ابنة الأستاذ وهي في مطلع الشباب . لأن الأولى
في حقيقة الأمر فيها صفات المرأة الناضجة .
أما الثانية فمراهقة بكل ما يحمل هذا الوصف
من معان . الحب عندها شعر وخيال ، لا واقع
ولا جسد !

وهذه المراهقة عيناها لا تفار من أحد إلا من
أمرها !

هذه من حقائق الحياة ، ومن خفايا النفوس ،
التي أن ذكرتها في حديث لم يصدقك الناس ،
وأن قراتها في رواية قلت أن ذلك من القصص
الخيالي . كلا يا عزيزي القارئ - هذه حقائق
مرة من حقائق النفس الأمارة بالسوء .

وما أروع ما وصف به هكسلي صفات
الطفولة في الابن الأصغر تيمى ولعبه واهتماماته ،



المراسلات أنه اضطر الى ترك
خطيبته (ف . ب) في أغسطس عام
١٩١٧ لأنها آتته ذات مرة أمام
الآخرين ، وهو الذي لا يؤلم أحدا
ويكره أن يؤلمه أحد .

ولكى نقف على كل صغيرة وكبيرة
في هذه المراسلات ، فإن قراءتها في
ذاتها ، وقراءة المقدمة التي كتبها
« مارت روبير » أيضا ، وكذلك
الملاحظات التي دونها مديته الأثير
ماكس برود كل هذا لا يكفي ذلك لأن
لكل من هذين الكاتبين مارت روبير ،
وماكس برود كتابين مكملين لهما
المراسلات كتاب الأول بعنوان « كافكا »
وكتاب الآخر بعنوان « فرائز كافكا » .
على أن الرسالة التي لخص كل هذه
المراسلات هي تلك التي كتبها كافكا
لأحد أصدقائه في ٥ من يوليو ١٩٢٢

يصف فيها عملية الخلق الفني بأنها
« النزول الى التشنجات القامضة
والفوس فيها واستفراج ما فيها
من كنوز » كما يصفها بأنها « ثورة
أو انفصال عقلي » . على أن أروع
ما يختم به كافكا هذه الرسالة هو
قوله : « كانت حياتي اسمع من
حياة الآخرين ، أما موتى فيسكون
مخيفا أكثر من موت الآخرين » .



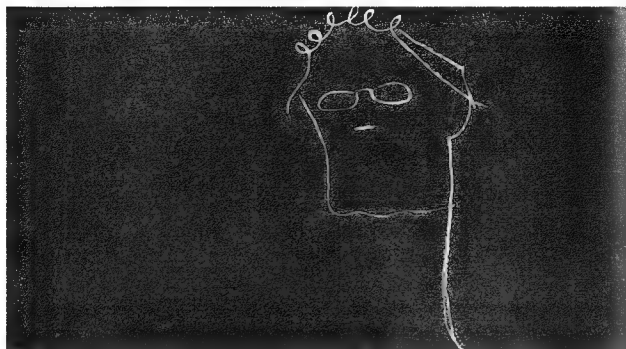
شوة كافكا

فيه ومجملاته وحروف الجمع في
لطيفة التي كان يختارها لكتبه ،
تلك نوع الوراق ولونه ، وأخيرا
للإس التي يرتديها سواء في الأماكن
العامة أم في المناسبات الخاصة .

ويحكى كافكا في هذه المراسلات
« حدث له ذات مرة حين حاول أن
يلقى نفسه من النافذة بعد المناشآت
العادة التي دارت بينه وبين أبيه ،
حين طلب منه أن يحل محل زوج
خته في إدارة المصنع ، ويقول كافكا
مستعبدا هذا الحادث : « كنت أجد
الموت أروع من هذه المهمة الشقية
الشاقة » . ويحكى أيضا في هذه

عن دار جاليلار للنشر صدرت في
الشهر الماضي «مراسلات فرائز كافكا»
في ٩٨ صفحة ، وهي الرسائل التي
يبت بها كافكا طوال التسعة عشر
عاما التي سبقت موته ، (فيما بين
عامي ١٩٠٢ - ١٩٢٤) الى أصدقائه

القريبين .. أوسكار بوبك فليكر
ويلتش ، روبرت كلوستوك ، وماكس
برود ، فضلا من شقيقته اولتا
وبعض ناشري كتبه ورواياته .
والذي نطلع به من هذه المراسلات
أن كافكا كان مخلصا مع نفسه
بنفس القدر من الحساسية التي كان
مخلصا فيها مع كل شيء ... مع
أفراد أسرته ، مع رفاق عمله ، مع



سيف وانلى

بين

التجريد والتشخيص

أحمد فنؤاد سليم

● ان سيف ليس صائما معترفا ولكنه فنان ،
والأصح من ذلك انه فنان أكثر من ان يكون
صائما ، ولعل هذا هو السبب في انه بقي
ياضعا في تاريخنا الفنى الحديث ، وتميزت
اعماله بقدرتها على البقاء والاستمرار .

● وهو من الطراز المولوع بمهابة حضوره في
العمل الفنى ، ولذا فهو يحرص على فلسفة
الشكل ، ليس من خلال صياغات محصلة
في النتيجة وإنما من واقع صياغته الخاصة ،
حتى ينتهى الى بلورة مستوى مع فلسفة
او وجهة نظر .

● العمل الفنى عند سيف ليس في كونه
محتوى لوحدة ترتبط عناصرها بعلامات ،
وإنما السطح كله وحدة تخلق في ذاتها نوع
نسيجها ، ولذا فالشكل عند سيف هو
السطح جميعه ، مجموعا مع العناصر
بأسرها .

للتوليفات المسبقة ، بل تتحول الى اشكال تنوعه
بما أصبح عليها من الخلق ، ومن هنا فإن
ما قصده بالاصرار ، عيبت به القدرة على تحويل
الشيء الى أقصى ما يهينه امتداده من عافية
أو الى أبعد ما يسديه لنا نوه الذاتى بدرجة تكفى
لتنويضا عن الواقع الحالى ، ومستقبل موقوف
به .

ولعل هذه الميزة عند سيف هي أحد العناصر
التي أحب أن أصفها بأنها ضرورية وهامة ..
فهي تكاد تصل الى أن تكون شكلا عضويا فيه
يمكن لمسه . حتى أن الحياة اليومية ذاتها
لا تتحول بداخله الى شجر ، وإنما الى تلهف
فعال نحو القبل أو الى القبل ، وبالتالي الى
عناد ، أى الى رغبة تجيش حتى تصل الى درجة
الاصرار . فهو إذن عناد ليس فيه من التسلط
قدر ما فيه من الوضوح اللامحدود ، ومن الشبع .

أن ذلك يعنى في الواقع أن سيف لم يفقد
هذه الحاسة الضرورية التي تنفجر عن
الدشة .. تلك التي تعوز معظم فنانينا ، كما
تعوز عندنا أغلب مشاهدى الفن .. وما اهدف
اليه هو أن سيف ما زال يمثل نضرة وحياة
فحواسه كلها شديدة البقطة والوهج ، وهو
يكشف عن رؤيا تظل على الرغم من جميع ما تمر
به من مخاطر ظهراء ، وبعبث يرحفها كل شيء
وبعبث يدهشها كل شيء . وبعبث ينزع
الانفعال عنها طليقا من القاعدة والقيء ، أو هو
على الأقل يبدو كذلك مغرط ما تمتلئ به الرؤية
عنده من مخاطر تقف على مشارف العفوية ،
أو تقترب من الوقوع في الخطأ المحبب ..

ومن هنا فإن سيف ليس صانعا محترفا ،
ولكنه فنان . وبأصبح من ذلك فنان سيف فنان
أكثر من أن يكون صانعا ، ولعل هذا هو السبب
في أنه بقي باقعا في تاريخنا الفنى الحديث ،
وتميزت أشياؤه بقدرتها على البقاء الدائم .

ومن ثم فإن هذا الخلط الفاجع من جانب
مشاهدى الفن الرسميين وغير الرسميين بين
الفن والصناعة ، الى درجة تمجيد الصناعة في
أغلب الوقت لم يكن إلا حائلا مؤسفا لدواعي
الخلق لدى كثير من فنانينا ، غير أنه بالنسبة
لسيف ما كان يمكن أن يعطله ، أو يحجزه ،
ولحسن الحظ كان العناد قد أعطاه ما هو كاف
لتوطيد مواهبه في طريق الاصرار ، وتغليب الفن
على كل اعتراض . وعلى كل ، فإنه من السهل
تقسيم حياة سيف الفنية الى مراحل ، على أننى
من وجهة نظرى الخاصة أرى أن ذلك تهذيب

ليس في مقدورنا أن نتناول حركة الفن
المعاصر في مصر - حتى ولو في سطر واحد - بدون
أن نذكر اسم فنان مثل سيف وأبلى . ولقد
يبدو في ذلك من الحماس ما يصدم ، للوهلة
الأولى ، على أن ما سأحاول أن أفعله قدر الطاقة
هو أن أبرر أسباب هذا الذى قد يوصف بالحماس
في جوانبه الموضوعية الخاصة .

وما أقصده بحركة الفن المعاصر هنا ، ليس
الحركة الفنية الحديثة التي تعتمد في هذه الآونة
على الفنانين الأحياء ، وإنما أعنى - وربما هذا
هو ما قصدت اليه بالفعل جريا وراء غاية الحقيقة
- الحركة كلها ، تلك التي تبدأ على الأقل بصفة
رسمية اعتبارا من سنة ١٩٠٨ ، وهو تاريخ
إنشاء مدرسة الفنون الجميلة حتى اليوم ، ومن
ثم فهي تضم إذن هذه الأسماء الالامعة التي
ترددت كثيرا مثل مختار ، ومحمود سعيد ،
ومحمد ناجي ، ومحمد حسن ، ورأغب عياد ،
ويوسف كامل ... وأيضا صلاح طاهر .

وبحسن أن أقر منذ البداية ، أننى لم أضع
في حسابي هنا أن أقدم سيف من خلال نشأته
أو تنقلاته أو رحلاته أو أصدقائه ، تلك المنابت
التقليدية التي لا تخدم الوحدة الفنية قدر ما تخدم
الوحدة التاريخية .

وإنما اخترت الطريق الأصعب . وهذا
الطريق الأصعب هو الفن الذى يقدمه سيف .
هذا الحشد الهائل من الأعمال الذى هو بالضرورة
كاف لجعل المحقق التنظيف يقضى عنده وقتا طويلا
في التأمل والاندهاش .

ولقد أردت أن أكون بعيدا حتى عن وصفه ؛
وبحسب ما قدرت فليس في نيتى أن أقول
عنه أنه يتلفع بهذا الهدوء العاصف . وأنه
مصمت كالحديد من الظاهر ولكنه بقل كاتر جل .
أو أنه مطبق الشفتين لا يوح بما يطرب أو بما
يفرح . أو أنه ليس طليق الحديث كأولئك الذين
يتقنون الحديث . أو أنه محدد المعالم بحيث
يصعب على الذاكرة أن تضلعه أو تنحيه . أو حتى
أنه متواضع ، وجيب ، حبيب للدرجة أن هذا
الجريان الخاطف من النقاء لا يلبث أن يجتذبك
بلا وساطة أو فهم أو تفسير .

سيف والاصرار :-

على أن ما أحب أن أضحه موضع النظر ،
هو أن سيف يتميز بهذا الذى يمكن أن نطلق
عليه لفظ « الاصرار » - فالأشياء التي تختزن
عند سيف لا تتحول فيما بعد الى عرى جامد

هذه المثالية التي تفرض الثورة ، ولكنها مثالية تقف مع البدا المحصل وترفض حينئذ ما عدها . ومن هنا فلقد استطاع سيف أن يقف على زاوية هامة في اللون ، وعلى شاعرية لها خاصيتها الوطيدة في الشكل ، على أن ذلك كله لم يكن كافيا لتغذى بمعنى الخسرات .

ومن ثم فأنني قصدت بالخسارة هذه الغربة التي نجدها أحيانا بين المضمون المثالي ، وبين المعالجة الشديدة المعصرة ، أي اللامنطق بين المطلق واللامطلق . أكثر من ذلك بين العالم والواقعي .

ولعل ذلك يبدو أوضح ما يكون في لوحته الجميلة الموحية (الكناري يغني للقمر) حيث بدت المعالجة معصرية ، محدثة ، تصطبغ احساسا وشعرا ، حول دائرة كبيرة صفراء امتلكتها سيف بكافة نواصيها . غير أن المضمون ، أو هذا المثالي الصوفي عند سيف ، والذي تمثل في شكل الكناري ، قد وقف حائلا أمام المشاهد ربما دون بلوغ الهدف ، وربما دون محاكاة النظر .

غير صائب وغير سليم ، فلقد رأيت خلال حياتي مع لوحات سيف أنه ليس من العدل ، وبالتالي فإنه ليس من الموضوعي أن يكون هذا التقسيم مقطوعا به ، ففي الوقت الذي يمكن أن يكون فيه هذا الافتراض قريبا من العلم ، فإنه وبنفس القدر أو أكثر بعيد عن الفن .

ولذا سأحاول أن أقف عند بعض العلامات المميزة ، من بين أعماله الخصيبة ، ليس بقصد تقسيم سيف إلى مراحل ، وإنما بقصد الكشف عنه بوسيلة الرؤية الشاملة .

سيف والمثالية :-

ثمة نقطة أخرى ، من المهم أن أقف عندها - تلك هي الخاصية الأساسية التي أخذت تصطبغ بها أعماله منذ البداية حتى آخر لوحاته الحالية، ولعلني أقصد بها - مع التجاوز في معاني الكلمات - المثالية . فلقد ظل سيف شديد الاخلاص للمطلق ، هذا المطلق الذي خلص في العصر الحديث إلى أن يكون مثاليا ، بمعنى عدم انغماره في قضايا واشكالات العصر . على أنها ليست



وجه الفنان بريشته

القرن العشرين - وفيما هو باد في دائرة سوداء كالخوف تتوسط صدر اللوحة ، منكسرة بمستطيل أسود باسفل اللوحة قادر على اصفاء التوازن في الأركان الأربعة بأسرها ، بينهما الأبيض كالسهم الحارق الذي يعرف الطريق من المستطيل الى منتصف الدائرة - فاذا نحينا ما هو فكري جانبا لبدى لنا الشكل في حد ذاته موصوفا بميزات الضرورة ، وكأنما قد كان موجودا هكذا في ضمير الناس ، ومنشرا كالحقيقة في اشكال الحياة .

ومع ان ذلك قد يكون اقل وضوحا في لوحته « غزو الفضاء » ، الا اننا اذا نحينا اسم اللوحة جانبا ليبدى لنا الشكل على مستوى حوار دائم بين النور وبين الظل ، بين مساحة بيضاء غائرة وبين كتلة سوداء تمسح السطح مسحا ، وتصنع لها بعدا وثقلا . ولكنه على كل حال يظل صراعا ، صراعا بين النور وبين الظل ، او بين الأبيض والأسود . وبوضوح كاف فهو صراع بين الخير وبين الشر ، على مساحة مربعة لها حداتها ، وبمناصر مستوحاة من اشكال

غزو الفضاء



هذا الجيس المطلق بين ثلاثة اضلاع ينفطر من بينها شكل الثلث . **واللون** عنده ليس هو الأصفر مثلا لكي تكون الشمس شمسا ، أو الأزرق لكي يكون البحر بحرا ، أو الأرجواني لكي يكون الغروب غروباً ، أو الشروق شروقاً . ولكنه هو هذا المزيج **بأسره** ، القادر على أن يبتكر من بين بعضه البعض لون له قوة الاصطفاء والاختيار ، هو في الحقيقة خلاصة هذا الزواج العجيب بين الأصفر والأزرق والأرجواني ، - وكيف لا يعدل ذلك معنى الشعر بعدا واثرا ؟ .



عازفة البيانو

وبينما نجد في محمود سعيد هذه القدرة الضافية على تلمس شخصه بكل تفاصيلها التشريحية الصعبة ، منكسبا عليها هذا البنى المنتظم الدرجات حتى الأصفرار ، نجد أن الأمر عند محمد ناجي يختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ، أما بالنسبة لسيف فإن الأمر أكثر من أن يكون اختلافا ، أنه هوة سحيقة كالعدم بين الشيء ، والاشياء أو بين القيمة والألعية . وبصفة عامة فإن ناجي لا يحمل في أعماله وجهة نظر ، ولعل ذلك يعود الى دافعين هامين : -

اولهما .. كونه غير قادر على احداث شكل ، واقصد هنا بالشكل التصميم .

الشكل عند سيف ومحمود سعيد وناجي : -

وان ذلك ليشدنا الى اقرار هذه الحقيقة .. وهي أن سيف **والى فنان شكل** . واذا جازلنا ان ندقق أكثر ، فهو **فنان الشكل الرصين** . واقصد بالشكل هنا القدرة على التأليف . واقصد بالتأليف الابتكار . واقصد بالابتكار اصالة التصميم . فالعمل الفني عند سيف ليس في كونه محتوى لوحدة ترتبط عناصرها بعضها مع بعض بملاقات ، وانما السطح كله وحدة تخلق في ذاتها نوع نسيجها ، ولذا فالشكل عند سيف هو السطح جميعه ، مجموعا مع العناصر **بأسرها** ، ولو اقتضى الأمر فهو في بعض لوحات سيف يرتبط احيانا بنوع مساحة اللوحة ذاتها ، **والى** هذا المدى يتكيف مدلول الشكل والتصميم عند سيف ، ومن هذه النقطة يقف مثلا **محمود سعيد** على اختلاف كبير ، بينما نمش في **محمد ناجي** على نتائج مثيرة ، واوضاع يحسن ان تصحح .

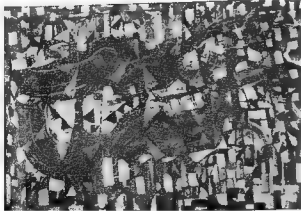
فالشكل عند محمود سعيد كان مرتبطا بمنطق الشكل في عصر النهضة الفنية ، وباختصار سديد فهو تكتيل المساحات القائمة في الخلفية لخدمة وحدة الشكل المنفصلة موضوعا وفكرا . هي غالبا هذه الموضوعات التي تتوازي مع الحوادث ، ولا تليق صياغتها في احسن غاياتها بدون لغة الكلام . ومهما يكن باديا للوهلة الأولى أن محمود سعيد كان مصريا وواقعا ، عندما رسم الفلاحات على البحر ، والمراكب ، والحمر الخ .. الا ان المصرية هنا كانت مظهرية بعيدة غابة البعد عن التوغل في صميم المشاعر الخبيثة .. ، ان ذلك لا ينفي عن محمود سعيد الاقتدار ، وفي الوقت ذاته لا ينفي عنه أنه لامة من العلامات المميزة للفن المصري الحديث .

أن المقارنة هنا مع سيف ليست اذن مقارنة في الصيغة أو الأسلوب ولكنها مقارنة في المفهوم ، ومن ثم فإن سيف في لوحاته « **حاملات الجرار** » و « **الفلاحات** » مثلا ، لم يكن يعنيه الوقوف عند **إضفاء القيمة على ما هو وصفي** ، وانما **استكناه الجوهر** ، الذي لا دليل يرشد اليه فيه **هذا القدر من الانتماء العميق بينه وبين الأشياء من حوله** .. هذا القدر الذي هو الامتصاص حتى الشبع ، ولذا **فالبهر** عند سيف ليس هو المياه والأمواج الهادرة ولكنه الدائرة ، حيث لا تستقر العين على مكان ، أو يرتاح مستوى النظر الى ركن أو متواز أو مستقيم أو الى عمق تقف في سبيله حدود أو معالم . والمركب عند سيف ليس هو المركب الذي نعرفه في رسوم محمود سعيد أو محمد ناجي وانما هو

التي تلمس بحر الإسكندرية العميق ، ولصل
لوحة « الأحرار » الرائثة التي أنهارها سيف في
شتاء سنة ١٩٦١ وهي تحمل اسم السيمفونية
السادسة الحزينة لتشايفوفسكى ، كقيلة في
تكويناتها المثلية البليغة بدحض كل زعم ، وهي
تزدحم في حقيقتها بالقلاع المتداخلة ، وبالشباك
التي ما تلبث أن تبين حتى تغيب مرة بعد
أخرى ، كما لو كانت تفيض فوق مساحة حية



هاربة



وثانيهما .. هو الانفصال بين الوحدات في
مزيج اللون والنخط بحيث يكشف عن ركافة
وانقسام ، .. ولأمر أو آخر ، فهو تابع الياف
مخلص للمدرسة التأثرية الفرنسية ، مع غبن لها،
وتجاوز عليها .

ولمى قد طرحت هنا هذه المقابلة بين هؤلاء
الثلاثة متلمسا كشف النقاب عن سيف بالنسبة
لحركة الفن المصري الحديث ، وحتى نعرف
بصدق بعيد من كل عرض - كيف كان محمود
سميد أحد البدايات المميزة للحركة الفنية المصرية
الحديثة ، أما بناؤها الأول فهو سيف واثلي .

سيف والمصرية : -

ومع ذلك فلا يخلو الأمر من عديد من الزاعم
الغائلة التي يطلقها بعض النقاد والفنانين ، أولها
واهمها هو أن سيف فنان أودبي ، والقصود
بهذا الزعم أن سيف ليس مصرياً . أما الثاني
فهو أن سيف فنان لا تحتضنه مدرسة فنية
بذاتها ، ومعنى ذلك أنه متخبط بين اتجاهات
عديدة لا ترتبط فيما بينها بخيط ، أو اتصال .

ومن وجهة نظرى الخاصة فليست أجد مناصا
من رفض هذه الزاعم ، وترفعنا عن وصفها
بالظلم ، لا أجد مقرا من دمغها بالجهل الفنى .

فلقد كان على المدقق دائما ألا يتناسى أن
سيف واثلي سكندري قبل كل شيء ، وهذا
الجانب وحده يكفي لى نعرف أن الإسكندرية
ليست هي القاهرة ، ومن ثم فليست القاهرة هي
« المصرية » ، أن المصرية هي في تصوير الفنان
المصري من شحناات تصطرع مع بيئته وتتألف
مع بعضها . أى أنها الصديق كله ، مضروبا في
الابتكار ، ومجموعا مع الأصالة ، ومتساويا مع
المصرية .. وكون سيف واثلي قد استمد تعبيرة
الخاصة عناصر لفسة القرن العشرين في فن
التشكيل ، فليس ذلك عيب يؤخذ عليه ، وإنما
هي ميزة تحسب لخطاره .

ومن حسن الحظ فلقد كان البحر دائما هو
القاسم المشترك في أعمال سيف بشكل شامل ،
وكذلك المراكب والقلاع والشباك والصيد
والصيادين والسمك والغصود الصافي واللون
الزدهى ، هذه الوسائط التي تمخضت أخيرا
عن دوائر لا نهاية لها ، وعن مثلثات عديدة
القواعد ، واللوان شديدة البهاء حتى الصوفية .

ومهما يكن من أمر فلقد كان سيف مخلصا
هذا الاخلاص المنطلق من مفردات الصديق الفنى ،
مخلصا في التعبير عن هذه الانهائية العشوائية

كان خبيثاً ومختفياً . ولقد أكدت هذه المجموعة هذا الطريق الصلب الذى لم يخطئه سيف قط ، وهو «وجهة النظر» . فهو من هذا الطراز الولوج بمباهية حضوره فى العصل الفنى . ولذا فهو حريص طول الوقت على فلسفة الشكل ليس من خلال صياغات محصلة فى الطبيعة ، وإنما من واقع صياغته الخاصة ، وعن طريق علاقات وطيدة الترابط فى المساحات ، حتى تنتهى فى آخرها إلى بلورة تتوسى مع « فلسفة » .. ، أو « وجهة نظر » .

وهو هنا على خلاف بالنسبة لبعض التجريبيين ، الذين لا يرون فى علاقات الجمال على الإطلاق ، إلا ماهية فى حد ذاتها وربما بالتالى وجهة نظر . ومن ثم فقد كانت عاربات سيف مجرد عناصر لها صفة الفورية فى السقوط على المساحة ، ولا تخرج أهميتها من كونها ذاتها ، وإنما من علاقاتها بالأشياء الأخرى ، ومن هنا فلقد انمحت الاتوة كخاصية فى تشايع المرأة ، بينما اندفعت الحياة الدافقة فى علاقات بين جسد المرأة وذاتة الشمس ، أو بينها وبين خطين مستقيمين متقاطعين ، أو بينها وبين خط الأفق البعيد الضائع أو بينها وبين الألسنة الموسيقية ، أو بينها وبين الحجر ، أو حتى بينها وبين الموديل الخشبي لفساتين النساء .

فاختلاف سيف هنا عن محمود سعيد مثلا فى العارية هو اختلاف فى الأسلوب وفى تناول وفى الجوهر . وهو ليس مجرد اختلاف ولكنه تفوق يعلو عن أن يقارن ، فإذا أخذنا فى اعتبارنا فنان مثل يوسف كامل ليس فقط باعتباره أحد معاصري سيف وأتلى ، وإنما باعتباره فى رأى عديد من نقادنا التقليديين أحد روادنا فى الفن المصرى الحديث ، لسقط منا الحساب ، ولباتت المقابلة بينهما ظلما واقتراء .

هذا هو سيف وأتلى . المائل كالعلاقات فى فننا المصرى المعاصر . المعلم ، القنوع ، المضى ، الذى يستوى كالقصيدة .

كنت قد فكرت طويلا بينما أنا أكتب عن سيف وأتلى - فى فنان مثل ومبرانت العظيم ، ومع الفارق الأكيد بين الأستاذ والتلميذ ، أسفت ، عندما عرفت أن ما كتب عن ومبرانت حتى الآن يزيد على ثلاثة آلاف كتاب ، وعقدنا سيف وأتلى بلا كلمة ، .. وبلا جائزة تقدير ، .. وبلا كتاب .

أحمد فؤاد سليم

متحركة كالبحر لا يسكت له موج ، ولا يعرف فى الزمان حدودا أو مستقرا .

ومن ثم فكون سيف يتسم بالعصرية والجرأة فى معالجاته الفنية لا يجوز أن يكون داعيا لطرح المصرية عنه ، بل هى له وأيضا له منه .

وعلى الرغم من أن سيف تنقل بين مدارس عديدة فى معالجاته ، إلا أننا لو نحينا جانبا النظرة التقليدية ، تلك التى تستنطع منقضى الترابط من واقع الوحدات التكررة ، لوجدنا أن سيف قد عمد فى الواقع عن طريق هذا الألوعى المنظر عن الصديق المنظم ، إلى ووسع بصمته التى لا تخطئها العين ، تلك التى قد تكون خطأ واصلا كالشعر بين دائرة ومستطيل ، أو بين اضلاع مثلث متركز على فضاء ، أو بين مساحات تعج بالهواء ، أو هى تعج بالنفس ، فهو الحر دائما مفتوح عليه من كل اتجاه لا يعرف له طلوع أو مهب .

سيف والعارية : -

ولعل أحد الأحداث الفنية الهامة التى بدأت فى القاهرة هو المعرض الخاص السادس عشر الذى أقامه المركز الثقافى التشيكوسلوفاكى لأعمال سيف وأتلى الحديثة ، تلك التى تبدأ على التقريب ما بين عامى ١٩٦١ ، ١٩٦٧ باستثناء لوحة « السيرة » التى انتهى منها عام ١٩٤٧ .

وأهم ما يتميز به هذا المعرض هو مجموعة العاريات التى بلغت أربعين لوحة فنية تطرح جسم المرأة على العين كالتقضية المعقدة ، من خلال وجهة نظر شديدة النفاذ ، وقوية الأثر .

ومع أن العارية بالنسبة لسيف حقل شديد الحدانة ، إذ لا يدلنا تاريخه الفنى على معالجات هامة لجسم المرأة إلا أن اللوحات الأربعين المروضة تكفى للتعرف على ما لهذا الفنان من طاقة ، وما هو عليه من اقتدار .

ولقد كنت سعيد الحظ إذ شاهدت مجموعة سيف الكاملة عن العارية والتى تبلغ أكثر من مائتة لوحة متوسطة الحجم فى مرسومه بالإسكندرية . « لقد كانت حمى » - ، كانت هى الرغبة التى تصل حتى درجة التحدى لكى أرسم جسد المرأة » .. ، « أخذت أرسم حتى فوجئت بالورقة الأخيرة بيباض ، بينما الأشكال مرسومة على ميني ، وعندئذ توقفت » .

سيف ووجهة النظر : -

ومهما يكن الأمر ، فلقد كشفت هذه المجموعة الهامة من العاريات عن جانب فى سيف

الاتجاه الواقعي في السينما الهندية

« سانياجيت راي »

عالم آيو



أصبحت مؤخرا لمشاق السينما فرصة الاستمتاع بمشاهدة فيلم يمد من أعظم الأفلام الهندية ، بل إن تكون ملايين إن قلنا من أروع ما شاهدناه منذ زمن بعيد .. ذلك هو فيلم « باتي باتشالي » أو « آئين الكر » المخرج « ساتياجيت راي » الذي عرض بالقاهرة خلال الأسبوع الثاني لأفلام الدول الصديقة . وبهذا الفيلم نأكد لنا أنهم قادرون هناك في الهند على إنتاج وأخراج أفلام ذات مستوى رفيع على خلاف ما لمسناه في البعض من أفلامهم الأخرى من طبقة « ساتياج » و « سورا » و « جاتجى » .

يوسف شريف وزق الله

وتحتل الهند المركز الثاني بين دول العالم في الإنتاج السينمائي . ففي عام ١٩٦١ أنتجت اليابان ٥٢٠ فيلما مقابل ٢٩٦ فيلما أنتجتها الهند و ٢٥٠ فيلما خرجت من استديوهات الولايات المتحدة الأمريكية .. وأكثر من نصف الإنتاج الهندي ينطق باللغة الهندية والباقى بلهجات محلية مختلفة .. ويوجد في الهند ٤٥٠٠ دار عرض يرتادها يوميا أكثر من مليوني شخص وهذا الرقم على ضخامته لا يمثل في الواقع ، في بلد تعتبر السينما فيها وسيلة التسلية الوحيدة ، سوى أقلية شريحة من السكان ذلك أن أهالي القرى محرومون في معظمهم من مشاهدة السينما .

وترتكز صناعة السينما الهندية أساسا في « بومباي » .. أما في « كلكتا » فتنتج الأفلام البنغالية .. وهناك أيضا مركز للإنتاج السينمائي في « ممراي » .. ولكل من هذه المراكز مميزات الخاصة وأن كانت غالبية الإنتاج محدودة أما في تقليد الأفلام الأمريكية أو إعادة إخراج قصص الأفلام الهندية التي لاقت نجاحا ، بلهجة مختلفة ومع ممثلين جدد ، بعد إدخال تعديلات طفيفة عليها .

وهناك قصة تقليدية - معادة ومكررة - كثيرا ما تعتمد عليها الأفلام الهندية ، هي قصة ذلك « الفتى » الذي يلتقي ب « فتاة » والتي تنتهي عادة ، بعد كثر وفر وانتصار على القوى الشريرة ، يجمع شمل العبيدين دون أن يتناول الفيلم معالجة أية مشكلة اجتماعية أو غيرها .. وفي هذه الأفلام نرى البطل تتميز ببطل الأخلاق وصبر بالغ إزاء ما يبدربه لها القدر .. أما البطل فكتيرا ما يكون من ذلك النوع الذي لا يجد من يفهمه ، بحيث لا تكون الهاوية التي تردى فيها من جراء الشر أو الجريمة إلا بنتيجة لن قدوم للظلم الذي يقاسى منه .

ويسبب الأفلام الهندية طولها المروع إذ يستمد عرض غالبيتها إلى ما يقرب من ثلاث ساعات ، ولتحقيق هذا الهدف يلجأ المخرجون إلى خلق أحداث جانبية لا تمت إلى

ساتياجيت راي



الحوادث الرئيسية بصلة ولا تؤثر عليها إطلاقاً بل يمكن حذفها في المونتاج كلية .. كما أنهم يعملون على اتحاف الكثير من الأثافي والرقتات التي ليس لها آية رابطة يحدوة القيلم أو أحداثه .

ساتياجيت راي

و « ساتياجيت راي » الذي نال جائزة خاصة في مهرجان برلين في العام الماضي « تقديرًا لجهوده في ميدان السينما » ولد عام ١٩٢١ بمدينة « كلكتا » في أسرة أنجبت أكثر من أديب وقنان .. فقد كان أبوه مؤلفاً ورساماً ، كما كان جده مؤلفاً وموسيقياً وفصلاً من ذلك صديقاً حبيماً لـ « طاغور » شاعر الهند الكبير .. وما أن بلغ « ساتياجيت » الثانية من عمره حتى توفي والده واضطرت أحواله أسرته المالية ، فانتقلت أمه إلى كف أخيه وترعرع الطفل في منزل خاله .. وبعد أن اتم « ساتياجيت » علومه الثانوية ، قرر دراسة الاقتصاد في جامعة البنغال وحصل منها على بكالوريوس العلوم الاقتصادية في عام ١٩٤٠ .

ونظراً لشغف « ساتياجيت » بالرسم منسك نمومة الظفاره ، فقد عزم بعد هذا على دراسة الفنون الجميلة في « جامعة طاغور » ، تلك الجامعة التي أنشأها الشاعر الهندي وكان مازال حتى ذلك الحين على قيد الحياة .. وعندما تخرج فيها بعد سنتين ونصف التحق كصمم في أحد مكاتب الدعاية وظل يتدرج في وظائف هذا المكتب حتى وصل في بداية عام ١٩٥٣ الى منصب المدير الفني فيه .

وكان « ساتياجيت » قد تعلق بالسينما خلال دراساته الثانوية والجامعة وأحبها بكل حواسه .. وفي عام ١٩٤٧ أنشأ في كلكتا جمعية للفيلم .. وكثيراً ما شوهد وهو يحضر عرض الأفلام المستأجرة للمرة الرابعة أو الخامسة ويدون ملاحظاته عليها .. وما يذكر في هذا المجال أنه شاهد فيلم « الفرعة بوتكمن » لصيرجي أيزنشتاين أكثر من عشرين مرة .. وفي نفس هذا الوقت كان « ساتياجيت » يقرأ كل ما كتب من السينما باللسة الإنجليزية وخاصة مؤلفات « بول رولا » والمخرج الروسي « بودولفين » .. ومن الكتب التي تركت في نفسه أثراً عميقاً كتاب « حاسة الفيلم » لـ « أيزنشتاين » .

وفي تلك الفترة من حياته كان « ساتياجيت راي » كلما سمع من تحويل قصة من القصص الهندية الى فيلم سينمائي يتولى قراءة هذه القصة ثم يقوم بعمل سيناريو لها ويقارنه بالسيناريو الذي تم تنفيذ على الشاشة .

وبينما كان « ساتياجيت » يلتقي نظرة على الاعلانات المبوبة في إحدى صحف « كلكتا » ذات يوم من أيام سنة ١٩٤٩ قرأ الإعلان التالي : « مطلوب فتاة هندية للقيام بدور نانوي في أحد الأفلام . نرجو الاتصال بالسيد « جان دينوار » بفندق أيسرن » .. وهكذا اكتشف « ساتياجيت » أن « دينوار » قد جاء الى البنغال وكان ذلك لتصوير فيلم « النهر » .

ويقول « ساتياجيت راي » عن لقائه الأول بالخرج الفرنسي الكبير : « توجهت لزيارته حيث يقيم بالفندق ، وقدمت اليه نفس يوسف من هواة السينما ومؤسسى جمعية الفيلم ، فاحسن استقبالي .. وعاونته في اجراء بعض الاخبارات السينمائية لمعد من الفتيات البنغاليات ، ثم طلب منى مساعدته في البحث عن بعض أماكن للتصوير الخارجى قرب كلكتا .. وقد تعادلتنا وتناقشنا في مسائل السينما وأذهلته معلوماتى عن الأفلام والمخرجين » .

وكان « دينوار » قد كتب سيناريو فيلمه « النهر » قبل مجيئه الى كلكتا ، فمتدما قرأه تبينت فيه ما اثار استيائى ، وعرضت الأمر عليه فأخبرنى انه عندما كتب السيناريو كانت معلوماته عن الهند قليلة ، ثم قام بأجراء التمديلات اللازمة فيه .. فسرأتى لم أتمكن للأسف من متابعة تصوير الفيلم نظراً لارتباطى بالعمل في مكتب الدعاية .. وفي إحدى مقابلاتى لـ « دينوار » رويت له قصة « باتر بانثالى » فأمجب بها وشجمنى على النزول بها الى ميدان الإخراج » .

الاتجاه الى الواقعية

وفي عام ١٩٥٠ أوفد مكتب الدعاية « ساتياجيت » الى لندن للعمل في فرعه هناك .. وفي إنجلترا أتبعته له الفرصة لمساعدة أهم الأفلام السينمائية العالية .. وقد امتدت إقامته في لندن لخمسة شهور شاهد خلالها ما يربو على مائة فيلم .. ويعتبر فيلم « سبارك الدراجات » للمخرج « فيتوريو دى سیکا » - وهو من أهم افلام مدرسة الواقعية الإيطالية الجديدة - من أكثر الأفلام تأثيراً على « راي » ، وعنه يقول : « لقد أدهشتنى تجربة دى سیکا من ناحية التصوير في شوارع روما والاستماعة بممثلين غير محترفين ، وأيقنت أننا نستطيع ان نطبق في البنغال تلك التجربة التي قاموا بتنفيذها في إيطاليا بالرغم من صعوبات تسجيل الصوت » .

وعقب مودة « سانيجيت » من لندن قرر أن يخرج « باتر باناشالي » بأسلوب مدرسة الواقعية الإيطالية . وكتب أول معالجة للقصة عام ١٩٥٠ ثم عرض الفكرة على عدد من المنتجين . يقول « راي » :

« ودية منى في كسب فقتهم كنت قد ضمنت السيناريو ما يقرب من ٥٠٠ رسم . . بيد أن الأمر بقي بلا نتيجة إذ لم يشر المشروع اهتمام أحد المسؤولين . ومن ثم فقد مولت على أخراج الفيلم مع صديقين من الهواة مثلى هما : « سوبراتا ميترا » الذي أصبح فيما بعد مديرا لتصوير الأفلام و « باتسي شاتنجر جويتا » الذي قام بتصميم جميع ديكورات هذه الأفلام . . وشرعنا في إجراء بعض التجارب بكاميرا ١٦ مم لتؤكد من مقلتنا على العمل . . كنا تصور في الشوارع . . في الريف . . بل في كل مكان يصادفنا ، وذلك من باب التمرين .

وعندما استوفقنا من قدرتنا على العمل اخلدنا نبحث من كيفية إنتاج الفيلم وتبين لنا أننا سوف نحتاج لما لا يقل من ٢٠.٠٠٠ روبية . . ولما كنا لا نملك هذا المبلغ فقد سرقنا النظر من المشروع مؤقتا .

وما أن حل عام ١٩٥٢ حتى قررت أخراج الفيلم مهما كلفني الأمر من مال وجهد . . كانت لدى وثيقة للتأمين على الحياة تتنازل عنها مقابل ٧٠٠٠ روبية وبدانا التصوير مستعينين بممثلين غير محترفين . . لقد اكتشفت الفتاة الصغيرة في إحدى المدارس والمرأة في متجر كانت تعمل فيه . . ولم أكن وقتئذ قد استقلت من عملي بعد ولذا فقد اقتصر التصوير على يومى السبت والأحد . . كما أنه لم يكن في مقدورنا عمل مونتاج لما قمنا بتصويره ولذا لم نطلع أحدا عليه .

وفي سبيل متابعة إخراجي فيلم « باتر باناشالي » قررت بيع بعض كتبى من الفن مفساها اليها مجوهرات أمى وزوجتى . . وهكذا حصلت على ٤.٠٠٠ روبية أخرى . . ونوصلنا الى عمل مونتاج أولى صامت لما قمنا بتصويره مما أعطانا فيلما يستغرق عرضه ٤٠ دقيقة . . وبذا استطعنا أن نعرض عملا لم نلجأ فيه للديكورات أو الممثلين أو المكياج ولم يكلفنا كثيرا من المال .

وضع ذلك كان هذا الفيلم الصغير لم يساعدنا على المتور على منتج . . فاضطررنا للتوقف من العمل قرابة سنة من الزمن ، وتملكنى اليأس لفكرت في التخلي عن المشروع . . وفي تلك الأوقات المصيبة تعرفت من طريق أحد أصدقاء والدنى بالدكتور « روى » وكان رئيسا لوزراء البنغال . . وما أن شاهد فيلما حتى وافق على منحنا إعانة قدرها ١٠.٠٠٠ روبية - ثلثها مبالغ أخرى صغيرة تسلمناها على دفعات متباعدة - لتمكننا من الاستمرار في العمل .



يخلق بالثراء) أنه يطلب من ابنه في مشهد من الفيلم أن يتجس كلفة « ثراء ») وبكتابة مسرحيات ذات اتجاهات حديثة من شأنها أن تجعل مديري المسارح يتهافون - على حد تعبيره .. على اقتنائها .. وقصارى القول أن « هاري » رجل خيالي ولا يريد مجابهة الحقيقة وواقع الحال .

أما الأم في هذه الأسرة فهي عموها الفكري الذي تقوم عليه .. أنها ملتزمة تماما بالواقع وهي لا تترك لخيالها فرصة للجرح .. لقد صبرت خمسة عشر عاما على أمل أن ترى زوجها يسقط بعض أحلامه ، وأخست لا تتق بمشاورمه اليوم .. اتنا نراها في المنزل تحمل على كاهلها أعباء ثقلا .. تقوم بتأنيب طفلها بل تصفهمها إذا ما ارتكبا عملا يستوجب التأديب ، ولكنها تحنو عليهما وتحبهما حبا جما .. (المشهد الرائع الذي تجلب فيه الأم ابنتها من شعرها بعد أن اتهمتها الجارة بسرقة نقد .. ثم تنهال عليها ضربا وتطردنها من البيت .. ولا تلبث أن تنخرط بالكماء وترسل ابنتها بعد فترة (إعادة اخته) أنها أقرب الى غلى طفلها من « هاري » إذ أنها تشرم بالحرمان الذي يقاسيان منه .

ويعتبر « باتر باتشالي » من أهم الأعلام التي انطلت من عالم الطفولة ميدانا لها .. فقصته الفيلم إنما هي أساسا قصة ظلمين في مواجهة قوى الصراع من أجل الحياة .. « آيو » يصغر أخته سنا .. أنه يبرح هنا وهناك دون شعور بالسؤولية .. يسرق من طلبة أخته بعض أوراق مفضضة ليصنع لنفسه منها تاجا كالتاج الذي رآه على رأس أحسد الممثلين بالفرقة المسرحية التي هبطت قريبهم .. وترسله أخته الى والدهما مرتين لطلب بعض النقود .

أما « دوجا » الابنة فتجمع بين صفات الطفلة والمرأة .. ونراها منطوية على نفسها .. أنها تعاني الكثير من هذا العالم الذي لا تجد لها مكانا فيه بسبب فقرها .. وفي إحدى لحظات القصب تشعر بثورة ماثرة ضد الظلم الذي تنوء تحت وطأته من جراء وضعها الاجتماعي فتتمتد يدها بالسرقة الى عقد ابنة التجارة الثرية .. وفي النهاية لا تفلح ففرا من الاستسلام للموت (تعرض نفسها لخطر الإصابة بالحمى بسبب الأمطار) .

لقد جاء « آيو » و « دوجا » الى الحياة في أسرة ممعنة ولذا فقد قضى عليهما أن يوجها مرارة وقسوة الحياة منذ نعومة أظفارهما .. انهما محرومان من أشياء كثيرة ومن لم تكل جديد يشد انتباههما ويثر حب الاستطلاع لديهما : نظرة لوصول من « آيو » أمام العرض المسرحي ، وقوفه

ولم يكن قد فرغت بعد من اخراج الفيلم عندما شاهد أحد رؤسائي وهو د . و . يقولون بعض أجزاء منه فاصعب بها أيا أعجاب وقرر منحى جائزة طويلة حتى انفرغ لتكتملة الفيلم كما مزم على المساهمة ماديا في إنتاجه .

وبعد مضي سبعة شهور تم عرض الفيلم وهو في صورة شبه نهائية على أعضاء الحكومة ولا تبين لهم أن خاتمته يشوبها نوع من التشاؤم طوبا منى إضافة مشهد آخر يعطي فكرة عن التقدم الحالي في الريف البنغالي .. فرفضت القيام بذلك متعللا بحجة عدم وجود مثل هذا المشهد في القصة الأصلية ولقت لهم أني لا أبل إدخال أي تعديل على رواية تم نشرها قبل حصول الهندس على استقلالها .. وقد كان لي ما أردت ووافقت الحكومة - وهي منتجة الفيلم - على عرضه لأول مرة في عام ١٩٥٥ .

وحجونا إحدى دور العرض الكبيرة في كلكتا لمدة ستة أسابيع .. ولم يلاق الفيلم نجاحا يذكر في بداية الأمر ولكن ما أن بدأ الأسبوع الثالث للعرض حتى تهاافت الجموع الغفيرة على مشاهدته . وبذل مدير الدار مبالغ كثيرة لاستمرار عرض « باتر باتشالي » في داره بعد الأسبوع السادس وكاد يتجح لولا تماقده السابق مع المنتج « غازان » على عرض أحد الأفلام الضخمة . وفي صبيحة اليوم الأول من الأسبوع السابع طرق « غازان » باب منزلي وكان قد شاهد « باتر باتشالي » لتوه في عرض خاص وأخذ يحدثنني عنه بحماس بالغ وقد افروقت ميناء بالمدموع من فرط تأثره .. وفهمت منه أنه لو كان شاهد فيلمي في وقت مناسب لأخسرو أوارمه بلرجاء عرض فيلمه .. وعرض « باتر باتشالي » في دار أخرى بكلكتا لمدة سبعة أسابيع .. كما قوبل بنجاح منقطع النظير حيثما تم عرضه في أرجاء البنغال وعديد من المدن الهندية مما أتاح للحكومة استرداد كل ما كانت قد قدمت في من مال .. وأيقنت بعد هذه التجربة أني أستطيع تكريس طاقتي وكل جهدي للسينما فقررت الاستقالة من شركة الدعاية التي كنت أصعل بها .

باتر باتشالي

روى لنا أحداث فيلم « باتر باتشالي » - أو « آئين الكر » - الذي نال جائزة « العمل الاستثنائي » في مهرجان كان عام ١٩٥٦ - قصة أسرة فقيرة تعيش في أحضان ريف البنغال .. عائلها حاري رجل غير واعي ، عاني متعصب الفاقة طوال حياته .. مشكلة ترجع أساسا التي تكونه لم بتكف مرحلة الطفولة .. فتراه يخلق في أفلاك الخيال وهو

مشهدوها عند فرقة المازنيين يوم زفاف ابنة الجارة الثرية .. ثم رغبتهما الملحة في مشاهدة القطار الذي يرمز للمدينة والهروب من الواقع .

وفي ذات يوم تفاجأ « دورجا » وأخوها بالوت على قارة الطريق .. لقد ماتت العمة المجوز التي كثيرا ما سرت لها « دورجا » الفاكهة من حديقة جارتهما .. لقد رحلت الى الأبد ولم تعد سوى جثة هامدة .

ويسافر الأب « هاري » الى « بنارس » لاجراء بعض مراسيم التدينين .. وتسر أيام وشهور خلالها أحوال الأسرة سودا فوق سود .. وتضطر الأم لبيع بعض اوان فضية لجارية بعض مطالب الميشة .. وأخيرا يصل خطاب من « هاري » يقول فيه : « لقد انتمس لي القدر .. سأعود خلال خمسة عشر يوما » وهنا تمتزج الموسيقى التصويرية ببعض المناظر الطبيعية (بركة من الماء تغفو على سطحها وريقات الأشجار بينما تمرح هنا وهناك مجموعة من الفراشات) تميرا من الفرحة العارمة التي غمرت قلب الأم وقتليها .. ياله من مشهد شاعري !! وما لبثت الريح أن تهب على غير انتظاس .. وتتليد السماء بالسحب والغيوم .. وتهلل الأمطار .. وتسقط « دورجا » صرعة الحصى من جراح مسيرها تحت الأظفار المنهرة ، ثم تسلم الروح .

ويعود الأب من رحلته ليجد بيتا تهدم بمغص وزوجة يصمر فؤادها الألم والحزن العميق .. ويقدم لزوجته « ساربا » كان قد اشتراه لابنته .. وفجأة يملو لصن موسيقى حزينة يصير من المأساة التي يعيشها الزوجان فيجيشان بالحب .. وفي النهاية تعزم الأسرة متاعها القليل وتقرر الرحيل الى « بنارس » بحثا عن حياة أفضل .

الحياة والزمن والوقت

وليس من المطلوب أن تبحث في فيلم « باتر بانثالي » من سيناريو كتب بدقة ولا من بناء درامي بالمعنى المألوف .. فما الفيلم ، أولا وقبل كل شيء ، إلا صورة من التأمل في الحياة والزمن والموت .. فالقصة هنا تختفي وراء الشخصيات .

وفي هذا الفيلم يستعرض « راي » الهند على حقيقتها .. لا تلك الهند الزائفة التي رأيناها في أفلام « ساستيام » و « سوراغ » و « جاتكي » بل الهند التي تعاني من الجوع والفاقة والبؤس والمرض في الكثير من ولاياتها .. أن نظرة « راي » للهند هي بمثابة نظرة الفنان الذي يحاول التعبير عن مشكلات بلاده بكل ما أوتي من طاقة وإحساس .. قد يصعب علينا التعبير بالقصيدة ، ولكن لا مفر من ذلك إذا ما أولنا النظر الى الواقع الآليم بعين نافذة لملنا نتوصل الى اصحاء علاج فعال له .

.. ومن الملاحظ أن « راي » لا يترك الكاميرا أو يترك من زوايا التصوير الا في أضيق الحدود .. أي بالقدر اللازم لخدمة الفرض الذي يهدف اليه .. ولم يقش بلافا من تكرار بعض المناظر المصادفة مثل طهو الطعام ومشاجرات الظلمين واقتتال « آيو » .. فقد أراد بها أن يشير الى رقابة الحياة التي تعيشها هذه الأسرة الريفية . ويلاحظ أيضا أن غالبية مشاهد الفيلم قد صورت في لقطات متوسطة ، ولم يلجأ « راي » الى اللقطة القريبة أو الكبيرة الا حين دعت الضرورة الى ذلك أي عندما يلتق الشخصيات في فيلمه قمة التوتر الداخلي : وجه الأم خلال عملية الوضع .. وجه « هاري » عندما يعلم بوفاة ابنته .. وجه « آيو » عندما تفاجأ بالعمة المجوز ميتة على الطريق .. هذا ولم يلجأ مدير التصوير « سوبرانا ميترا » (الذي تولى تصوير 12 فيلما من « راي » الأربعة عشر) الى الصور الجميلة التي لا تهدف الى شيء .. بل استغل البيئة والطبيعة والناصر الجمعة بها الى أبعد الحدود فجاء تصويره لحياة الأسرة الريفية واقفيا وصادقا .. وفي بعض الأوقات كانت تبرز وسط هذه المشاهد الواقعية تكوينات شاعرية تروى بدلالة معينة (مشهد المستنقع الذي دبت فيه الحياة فجأة اثر وصول خطاب « هاري ») .

وفيلم « باتر بانثالي » فيلم صامت في الكثير من أجزائه .. صامت حيث ليست هناك ضرورة للحوار وحيث الصورة توحي بما يريد المخرج أن يعبر عنه .. ويمكن القول ان لغة الفيلم الحقيقية هي الموسيقى .. وهي من تأليف « راني شاكرا » الذي وضع الموسيقى التصويرية لفالبية أفلام راي .. وفي الكثير من مشاهد « باتر بانثالي » كانت الموسيقى هي الوسيلة الأولى للتعبير ، مثل المشهد الذي يولد فيه « هاري » حقيقة ما حدث من وفاة ابنته .. لقد استغنى « راي » هنا عن الحوار واستعاض منه بلحن موسيقى حزينة ليبر عنه عن مدى اللوعة التي تقصر للبي والوالدين .

التي لا يقهر

وقد شجع النجاح الذي لاقاه « باتر بانثالي » سانيا جيت على اخراج فيلمه الثاني « أبلراجيت » أو « التي لا يقهر » وفيه يتابع حياة الأسرة الصغيرة بعد انتقالها الى مدينة « بنارس » ..

« هاري » الأب يكسب قوت الأسرة من اجراء المراسيم الدينية وقراءة الكتب المقدسة .. الزوجة تدير شؤون المنزل المتواضع .. بينما « آيو » (عشر سنوات) يرحل في المدينة متخطيا بما يتكشفه كل يوم من جديد .. ويموت الزوج فجأة تنفطر الأسرة الى العمل كطابعة عند إحدى الأسر الثرية .. وتعود بعد فترة من الوقت مع « آيو » الى القرية .. وبعد سنوات يقرر « آيو » الرحيل الى كلكتا للدراسة .. وهناك يعمل في إحدى المطابع الى جانب

احدى قريباته .. ويصاف خطيب الفتاة بنوبة جنون قبيحية ، فيضطر « أبو » الى عقد قرانه عليها ودوا للجنة التي قد تحل بها - كما تقول اسطورة قديمة - وبعد فترة هناك وجيزة تقضي الزوجة نحبها وهي على فراش الوضوء . فيفقد « أبو » إيمانه بالحياة ويهرب من بلدته والحنن يملا جوانحه .. وتتقضى سنوات خمس يأخذ « أبو » بعدها في البحث عن ابنه .. وأخيرا يجتمع القدر شملهما لتبدأ صفحة جديدة في حياة « أبو » . وبدا تكتمل الدائرة وتختتم الثلاثية بـ « أبو » وهو يحمل ابنه في كتفه كما كانت صمته المجوز لدلله وهو طفل في مهده .

هذه اذن هي للثلاثية « أبو » التي جعلت شهرة « ساتباجيت راي » تطبق الآفاق واسمه يتردد على السنة النقداء السينمائيين وجميع المهتمين بشئون السينما .. وخمنا لا يسمن - بعد أن طال انتظارنا اثني عشر عاما قبل مشاهدة « باتر بانثالي » في حفلة واحدة يتيمة - إلا أن نأمل أن نتاح لنا في القريب فرصة الاستمتاع بمشاهدة الجزئين الثاني والثالث من الثلاثية « راي » بل وجميع أعمال هذا المخرج العظيم البالغ مدها أربعة عشر فيلما ولا تضطر الى الانتظار عشر سنوات أخرى .

يوسف شريف رزق الله

المواظبة على متابعة المحاضرات في الكلية .. وجردد « أبو » على القرية من وقت الى آخر لزيارة أمه .. وذات يوم يفتاج بولانها .. وينفجر باكيا .. ويصود الى ككنا وكذا أصبح وحيدا في عالم لا يرحم .

وعرض « أباراجيتو » في مهرجان فينيسيا عام ١٩٥٧ حيث نال جائزة « الأسد الذهبي » ، كما حصل « راي » على جائزة الاتحاد الصحافي الدولي عن فيلمه هذا . ويروي « ساتباجيت » : « سألني أحد الصحفيين في فينيسيا عما اذا كان « أباراجيتو » يمد الجزء الثاني من الثلاثية . فأومأت بالإيجاب دون أن تكون فكرة الثلاثية قد طرأت على بالي حتى تلك اللحظة . وبعد حوالي عامين سألني الرئيس الراحل « نهرو » ذات يوم : « ترى ما الذي حدث لأبو ؟ » فأجبت : « في الواقع يكفيني فيلمين عنه » ولكنه أصر على رآيه . وأومر الى مكتبة سيناريو تسم « عالم أبو » ، وهكذا وجدت نفسي مضطرا لتكملة الثلاثية .

عالم أبو

وفي هذا الجزء الأخير من الثلاثية نرى « أبو » وقد أنهى دراساته الجامعية ولكنه لا يجد عملا يشبع به رغباته .. فهو يعلم بأن يصبح مؤلفا يشار اليه بالبنان .. وذات يوم يصحبه صديق له الى حفل زفاف « ابورا »

جورج سادول دائرة معارف للسينما

السينمائي غير خاضع لتجابه سياسي بالذات .

هذا ويتميز كتاب سادول « التاريخ العام للسينما المالية » اثره هاما في الفن السينمائي ، كما يعتبر كتابه « قاموس السينمائيين » و « قاموس الافلام » تكملة هامة لهذا الامر الكبير . أما كتاب « حياة شارلو » لجورج سادول فقد ترجم الى (١٦) لغة ، ولا يوجد ناقد سينمائي على اهتمام بهذا الفن الجديد الا ولديه نسخة من هذا الكتاب .

ولقد كان جورج سادول بفضل مقالاته المديدة في الصحف والمجلات الفرنسية ، فضلا عن محاضراته الكثيرة في المعهد العالي للدراسات السينمائية ، كان اثره لا يمحى في تاريخ الحياة الثقافية عامة ، والثقافة السينمائية بوجه خاص .

كان جورج سادول مؤرخا كبيرا للسينما ، وأستاذا في معهدالدراسات العليا السينمائية ، وحاصلا على شهادة الدكتوراه من أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي ، كما كان ناقدا لركن السينما في صحيفة الآداب الفرنسية ، وقد توفي في أوج نشاطه في الشهر قبل الماضي .

وقد ولد جورج سادول في نانسي عام ١٩٠٤ ، وأقام في باريس بعد أن فرغ من دراسة الحقوق ، ولكنه ما لبث أن اهتم كثيرا بالسينما ولانغمسها الى درجة أنه سمي « بركة الفن السابع » - وقد عاش سادول القامة السورية ، ووافق اراجون الذي اتفق معه في آرائه السياسية ، وكان سادول مثل اراجون رجلا حزبيا بينما كان تقده



نظير زيتون .. أديب المهجر الشاعر

● « ان الفا وللمائة سنة تنظر اليكم من وواد
جبال فلسطين وهضابها » تنظر من وواد
المابد المسيحية والساجد الاسلامية ، من
وراد لآلث الحرمين ، ومفسارة بيت لهم
وكنيسة القيامة » من وواد القبر القدس
والصخرة النبوية صخرة المعراج » .

● « ان الفا وللمائة سنة تنظر اليكم يا رجال
العروبة وتناديكم ، وتردد على مسامكم
صدي مرخات صلاح الدين الأيوبي ،
وتهايلل الأبطال ومويل المنكوبين ،
فأيقوا على هذه المرخات وهبوا الى
نصرة وطنكم » .

عدنان الداعوق



« الإخاء » الحموية. التي كان يصدرها « جبران مسوح » نزيل الأرجنتين اللاتينية .

وانتقل « نظير زيتون » الى المدرسة الانجليزية الوطنية ، وولقي على أستاذ جيله « حنا خيقل » الانكليزية والفرنسية والتركية . وكان حديث السن حين كان يختاره مدير المدرسة ليلقي الخطاب في الحفلات والندوات والمناسبات الاجتماعية ونسواها .

رحلة الأيام والأعوام

ويبلغ « نظير زيتون » سن الشباب ، الثامن عشرة ، وتهفوا نفسه للانطلاق ، فقد ضاقت المدينة الصغيرة بابنها الكبير ، وكانت قد وردته بعض الأنباء من أصدقائه الذين هاجروا الى العالم الجديد وأصابوا من النجاح وبلغوا التي ما حسبه وشجعه على طلب الرحيل ، ولم يعارض الأبوين رغبة ابنهما الشاب الكبير ، فقد كانا يتفان فيه كل الثقة ، ويطلمان مسبقا أن لابنهما الحياة بطولها وعرضها . وهو أهل لتحمل المسؤولية مهما بلغت وعظمت .

وأخذ يستعد للسفر ، وكان على أبيه أن يليى طلباته قبل أن يغادر المدينة ، ولم يكن « نظير » الشاب يبقى الا شيئا واحدا .

وأخذ الوالد يطوف بابنه الأسواق يعرض عليه ما فيها من متع ومن آخر رغبات الاب لابنه المسافر الراحل . لكن « نظير » وقف بباب مكتبة قديمة ، وتردد في الطلب من أبيه . لكن الاب رجاء أن يفصح عما يريد . فقال « نظير » بأهجة الواثق المطمئن :

— أريد نسخة من القرآن الكريم يا أبي . !
وحصل « نظير زيتون » نسخة المصحف الشريف معه ، وغادر الوطن بين لوعة وذمعة وحسرة وكان عام ١٩١٤ عام تحول بالنسبة لحياة « نظير زيتون » .

فالآمال العريضة التي كان يحلم بها في بلدته الصغيرة ، أن لها أن تتجسد أو تضمحل فجأة في العالم الجديد الذي ارتحل اليه . وكأنه كان يعلم بما ينتظره . أو أنه كان يتوقع السيمى والحسن معا ، فالحياة تزخر بالمسرات كما هي مشبعة بالحسرات . فعكف أول وصوله الى « سان باولو » على التجارة الصغيرة « المسكنى » وكانت أنجدة التجارة في ذلك الاوان ، ولكنه ما ان مر الأسبوع الأول عليه حتى ضاق بهذه الصنعة الشاقة وظلها غير آسف ، ونرح الى ولاية « ريو غرندي دو سول » ، وأخذ هناك

لم تكن الرحلة التي قطعها « نظير زيتون » في دروب الحياة الطويل ، رحلة هينة سهلة ولا يسيرة . بل أن المشقة والكفاح والدأب المتواصل المستمر كان عنوان هذه الرحلة .

وان أراد الدارس حياة هذا الانسان المكافح الدؤوب . ما يكلف وقتا وجهدا وبحنا عميقا . فلم تكن حياة « نظير زيتون » حياة الآخرين .

ولا كانت رحلته بمسافة تقصر أو تطول حسب الوجهة والمقصد . بل كانت حياته ، حياة محبوبة في فرد . . وحياة فئة كثيرة في شخص واحد ، حتم على نفسه العمل من أجل الآخرين ، وحمل رسالة ضخمة اخذ يطوف بها عبر الأيام والأعوام غير راغب عنها أو تارك لها ، رغم قسوة الظروف واختلاف الأهواء المحيطة به .

بدأت رحلته في هذا العالم الكبير في يوم من أيام شباط من عام ١٨٩٦ ، في مدينة حمص ، ولم يكن مولده كمولد الآخرين من اخوته من بعده . فقد كان يأخذ جل انتباه أبويه ، وكانت طفولته تلقت النظر ، فتلك النظرة العميقة الهادئة ، وذلك التفكير الدأب والتأمل المتواصل كل ذلك كان يميزه على اخوته وأقرانه . وأخذت حياته تستأثر اهتمام الأبوين له ، فليس هو بالطفل الذي يوجه أو تفرض عليه واجبات الطاعة والسلوك ، فقد كان منذ ذلك الحين أكبر من سنه وأعمر من أعوامه الصغيرة .

فكان رجلا في طفولته ، وكبيرا في حداثته ؛ حتى انه لم يكن يجازى أبدا من رفاق سنه فيما يفعلون ، بل كان ينصرف عنهم الى اهتماماته الخاصة وتاملاته البعيدة .

وانار الانتباه الى جلساته الهادئة ، وقد اتخذ من الكتاب رفيقا دون باقي الرفاق ، واستأنس له فلم يتركه أو ينصرف الى غيره من وسائل التسلية . فاهتم باللغة العربية وقواعدها اهتماما بالغا ، فدرس على الأستاذ « يوسف شاهين » الذي تثقف عليه كبار أدباء المهجر الحمصيين أمثال : « نسيب عريضة » و « نفرة حسداد » و « عبد المسيح حنّاد » و « ميشيل مغربي » و « بدوي فرجوج » و « موسى حسّاد » و « نصر سمعان » و « وسوام » . وأخذ ينشر بعض المقالات في جريدة « حمص » و « صدى حمص » وفي مجلة

من جديد يمارس التجارة ، فكشرت له عن أنيابها بعدما التهمت من عمره سنواته المسبولة ، وتركته الياف المم والمم .

ولم تلتهم المدينة الكبيرة المهاجر الصغير .. ولم تلتهم عجلات السرعة والزمن والآلة .. بل استطاع هذا الشاب البافع بغيراته القليلة ، أن يصبح بعد سنوات الفارس الأاعم في خصم ؟ الجالية العربية في أمريكا الجنوبية . وتمكن « نظير زيتون » أن يتجر في علوم اللغة ويدرس آداب العربية ، ويتعمق في جذورها البعيدة ، ثم يكف على دراسة اللغة البرتغالية ، وهي لغة أهل البلاد ، ثم الأسبانية ، ويطالع على آداب هاتين اللغتين .

واخل بنشر بين الحين والحين بعض المقالات الوطنية والاجتماعية والانسانية في صحف المهجر .. فإذا هذه المقالات تفسح امامه باب الصحافة بشكل عريض متسع ، فيدعوه العالم الغوى والمؤلف الكبير الأستاذ « رشيد عطية » عام ١٩٦٦ ليسند لرئاسة تحرير جريدته اليومية « فتى لبنان » وكانت هذه الجريدة تقود الدعوة الاستقلالية والتوجيه القومي السليم . فاشتهرت بصديق نضالها ودفاعها عن قضايا الشعب العربي ، وانخذها الأدياء العرب الأحرار وشعراء القومية والحرية ملاذا لهم أمثال « الشاعر القروي » ، « فرحات » ، « المعولف » ، « نصر سمعان » ، وغيرهم وظل « نظير زيتون » كذلك حتى عام ١٩٩٢ ، حيث احتجبت « فتى لبنان » عن الصدور بأمر من رئاسة جمهورية البرازيل خطرت نشر الصحف والمجلات باللغات الأجنبية طوال فترة الحرب المالية الثانية .

فتى لبنان الناضل

وقد اتبح لنظير زيتون أن يكون الوجه الكبير والداعي القومي والاجتماعي المحلى عن طريق « فتى لبنان » ، وعن طريق « النادى الحمصي » اعظم الأندية العربية في كل المهاجر ، إذ ظل خطيب النادى مدة خمس عشرة سنة ، وقد اتبح له أيضا أن يشترك في كافة المجان السورية واللبنانية التي تألفت في « سان باولو » لنصرة القضايا العربية ، وفي طبيعتها قضية فلسطين ، والثورة السورية ، واغاثة الثوار المناضلين ... وكثيرا ما طاف البلاد يجمع التبرعات مع اللجان للمكويين والثوار وما سواهم .

وكان يلبى طلب الجمعيات والهيئات الوطنية والاجتماعية والخيرية . فيلقى الخطب في حفلاتها العامة ، ويساعدها في بث دمواتها المختلفة ، وكان

بعطف بنوع خاص على دار الأيتام السورية والتي تضم أيتام الجالية هناك ، وعلى مستوصف نجمة سورية الذي يعالج المرضى من الفقراء والمحتاجين . ومن خطبة له في حفلة أقامتها جمعية الشبيبة الفلسطينية العربية في ٢٦ من تموز (يوليو) ١٩٢٥ ، يقول في شهادة فلسطين :

« ان ألفا وثلاثمائة سنة تنادىكم من سواحل فلسطين السورية التي رفعت راية الجهاد الباسل الشريف دفاعا عن الحق الذبيح وعن العسروية وعن الحرية .

ان ألفا وثلاثمائة سنة تنظر اليكم من وراء جبال فلسطين وهضابها ، تنظر من وراء المعابد المسيحية والمساجد الاسلامية ، من وراء ثالث الحرمين ، ومغارة بيت لحم وكنيسة القيامة ، من وراء القبر المقدس والصخرة النبوية صخرة المعراج .

ان ألفا وثلاثمائة سنة تنظر اليكم يا رجال العروبة وتنادىكم ، وتردد على مسامعكم صدى صرخات صلاح الدين الأيوبي ، وتهايل الأبطال وعويل المتكوبين ، فأقبوا على هذه الأصوات وهبوا إلى نصرة وطنكم ، وجاهدوا كما يجاهد أبناء فلسطين بأرواحهم ودمائهم وثرواتهم ليقتلوا البلدان العربية من أخطبوط الاستعمار الصهيوني الذي يحاول أن يستقر في فلسطين ليطرد على الأردن ولبنان وسوريا ، وينشر الوثنية والميوذية في تلك البلاد المقدسة » .

وكانت قد اعتادت الجمعية الخيرية الاسلامية في « سان باولو » أن تحتفل سنويا بذكرى المولد النبوي الشريف ، وهذه الجمعية تمثل ممهدا عربيا حرا ما لتكا قط عن نصرة المعوزين والمشاركة في مشروعات الجالية ، وقد تراس هذه الجمعية لعشر سنوات من عمرها السيد « أبو الهسدي الجندي » سليل الأسرة الحمصية العربية ، فقام بأعباء الرئاسة مضجيا مقدما ، واليه يرجع الفضل في بناء الجامع الإسلامي في « سان باولو » .

العصبة الأنثلية

اشترك « نظير زيتون » في تأسيس العصبة الأنثلية عام ١٩٣٢ الى جانب « ميشيل معولف » ، وشفيق معولف ، والشاعر القروي ، واليساس فرحات ، وحبيب مسعود ، وجورج حسون معولف ، وعقل الجبر ، وشكر الله الجبر ، وحسن غراب ، وتوفيق قربان ، واسكندر كريباج ، وأنطون سليم سعد ، ويوسف البعيني ، وتوفيق ضمون « وغيرهم .. وكان ينتخب تارة خطيبا للعصبة وطورا أمينها العام ..

ويؤرخ « نظير زيتون » لحركة النشر في البرازيل ، فيقول :

« .. أما النشر فكان ضيق الدائرة وتناحه محدودا تقريبا لا يجاوز في معظم الأحيان تلك الموضوعات الصحفية المطروقة ، وقلمها دائما إلى ما نسميه تفننا وإبتكارا سواء في الأسلوب أم في الموضوع ، والنقد نفسه كان يقتصر في معظمه على النقاط اللغوية ، غير أنه ظهرت في السنوات الأخيرة نهضة طيبة لانعاش الأدب المصري في البرازيل واماطة لثام الجمود عن محياه وأطلاقه من قصص التقليد واقتفاء القدماء » .

ويتحدث عن تأسيس (العصبية الأندلسية) فيقول :

« .. ثم تأسست العصبية الأندلسية ، وهي رابطة ثقافية وأدبية ، وقد ترأسها (ميشال بك معلوف) وانضوى تحت لوائها أكابر أدباء العربية في البرازيل ، ثم أصدرت مجلة (العصبية) وأولت رئاسة تحريرها إلى الشيخ (حبيب سمود) ، فقامت بمهمتها خير قيام ، وأعادت إلى الأذهان ذكرى (الجامعة) لفرح أنطون ، و (الفنون) لنسيب عريضة وميخائيل نعيمة .

وقد سبقت العصبية الأندلسية أندبة أدبية شتى مثل (رواق المهرى) الذي أسسه وترأسه (نعيم ليكي) وكان معهدا أدبيا حرا تدور فيه المناظرات والمناقشات والمحاورات ، ويتبارى المفكرون في الدفاع عن آرائهم ونظراتهم كأنهم في مجامع علمية ، ثم تأسس منتدى (حرمون) وضم نخبة من المثقفين والأدباء وكان يعني أيضا بالمناظرات والنهضة الفكرية ، ولكن هذين المهددين لم يلبثا أن انحلا ، ومن دواعي الأسف أنه لم يبق أحد يجمع المناظرات التي دارت فيها والخطب التي أقيمت على منبريهما » .

ثم يعدد « نظير زيتون » المعاهد الأدبية والثقافية الأخرى التي نشأت في البرازيل ، فيقول :

« .. وهناك أيضا (الرابطة الوطنية السورية) وقد تأسست على أثر انحلال الحزب الوطني السوري الذي أنشاه

واشترك في تحرير مجلة (العصبية) بما نشر من بحوث ومقالات ودراسات ونقد .. وقد جمع في كتابه (الشعلة) مجموعة ضخمة من خطبه القاها في مناسبات مختلفة ، وأغلبها عندما كان خطيب النادي الحمصي ، أو محرر (فتى لبنان) و (العصبية) . وقد طبع هذا الكتاب في « سان باولو » كأغلب آثاره والتي منها (ذنوب الآباء - رواية) ، (النبي الأبيض - ترجمة عن هول كان) ، (مركيزة سنطوس - ترجمة عن باولو سيتونال) ، (رسالة استقلال البرازيل والإمبراطورية الأولى) ، (ابن الله أو اعتراف ابن الشعب - ترجمة عن مكسيم جوركي) ، (سقوط الإمبراطورية الروسية) ، (هيرودوس الكبير - دراسة لعصر المسيح) ، (يسوع المصلوب - الصراع بين اليهودية الجادة والمسيحية المنطلقة) ، (روسيا في موكب التاريخ - دراسة تاريخية في جزئين و ٨٠٠ صفحة) ثم (الشعلة - مجموعة خطبه من عام ١٩٣٤ - ١٩٤١) .

ويتحدث « نظير زيتون » في كتاب (الشعلة) بمقدمة طويلة ، عن (المنبر العربي في البرازيل) ، ومدى ما وصلت إليه بفضل تضامنها وتأخيها ، من رفعة ومجد وسؤدد . ويفرد المؤلف صفحات من مقدمته الطويلة في الحديث عن (المنبر العربي) فيقول :

« .. وقد عكفت الجالية على تأسيس الجمعيات والمعاهد وإقامة الحفلات الأدبية والتمثيلية والفنية ، أما الرواية العربية الأولى التي شهدتها في سان باولو فهي (جنيفاف) لداود قسطنطين خوري الحمصي التوفي في سان باولو ، وقد مثلها فريق من الشباب الحمصي .

وقد أتيح للمنبر العربي أن يسطع وتشيح أنواره في المهاجر والوطن بفضل نخبة من أكابر المفكرين والشعراء السوريين الذين ظهر معظمهم في المهجر ، فكان للنشر صواغه المبدعون ، وللقريض فرسانه المجلون ، وللأدب أمراؤه الظافرون . ولكن النشر على ما أرى لم يستطع - مع اجادة الكتاب لفنة وبيانا - مراقبة الشعر الذي سما وحلق ، حتى كادت تنفرد البرازيل بشعرائها السوريين الذين كانوا موضع الإعجاب في كل المهاجر والبلدان العربية » .

والخطيب : خطيب يشبه بوقوفه أمام الناس معلما يلقى درسا على تلاميذه ..

اما الآخر : فهو الخطيب المتكلف المتخلف بما ليس فيه من لباقة أو براعة أو كياسة أو ظرف ، فهو يرضى عجزته لكنه يسعى الى الجمهور .

وفي كل ما قرأت عن الخطابة والخطباء لم احظ بمن اهتم بهم وقسمهم وعددهم وأحصى حسناتهم وسيئاتهم مثل « نظير زيتون » .

الدفاع عن الاستقلال

ويستبد الحنين بالفتى المهاجر ، ولا ينسى على غزارة الموارد هناك ، بلده الصغيرة الجميلة ، ولا اهله ، ولا عشيرته . فما يكاد يقف مرة على المنبر خطيبا في مناسبة من المناسبات الاجتماعية كانت ام قومية حتى يأخذ في التذكر والحنين : « .. وأنت يا حمص الام ، أنت يا حمص النائية عن عيوننا ، والهاجة في قلوبنا وخسوطنا ، أنت يا حمص احلامنا وامانياتنا ، أننا نحييك على البعد ، نحييك تحية ارق من نسيمات العاصي واذكي من ازهار رياضه ، تحية اتنى من كوثى ميماسه واقدس من هيكل وحيه . نحييك يا حمص ، ونحيي معك سورية الحرة المستقلة ، سورية المنشدة اهازيج البطولة والشجاعة ، سورية التي ذادت عن كرامتها واباثها بدماء ابنائها » .

وفي عام ١٩٤٥ عندما وقع العدوان الفرنسي على دمشق ، وسجن رئيس جمهورية لبنان ووزراء حكومته ، تألفت في « سان باولو » لجنة كبيرة للدفاع عن استقلال سوريا ولبنان ، وانتخب « نظير زيتون » امينا لهذه اللجنة ، وبفضلها وفضله تحدثت الاقلام البرازيلية الحرة واعلنت استنكارها للعدوان الاستعماري ، وطالبت في حملات صحفية عنيفة بحقوق سوريا ولبنان في الحياة الحرة الكريمة .

وبفضل هذه اللجنة وبفضل امينها اضربت مدينة « سان باولو » واقتلت المحال التجارية والمصانع والمكاتب وسواها نصف يوم احتجاجا على العدوان الفرنسي وقضائنا مع السوريين واللبنانيين ، ولم يتفق قبل هذا الاضراب أن لقيت احدى القضايا الاجنبية مثل هذا العطف لدى الراى العام البرازيلي .

وجمعت اللجنة لهذا الامر الجل مبلغ عشرين ألف دولار لمساعدة المنكوبين في سوريا

الدكتور اسعد بشارة في اواخر الحرب العالمية الاولى .. وكانت الحفلات التي تقام في هذه الرابطة ذات صبغة وطنية عربية ، مثل تلك التي احتيها لاسعد زغول ، والملك حسين ، والملك فيصل الاول ، وبطل ميسلون يوسف العظمة . كما اعتادت (الجمعية الخيرية الاسلامية) ان تحتفى بذكرى المولد النبوى الشريف في حفلة خطابية فنية تدعو اليها الجالية عامة ، ولهذه الحفلات ميزة تدل على الرقى الفكرى ، وهى ان معظم الخطباء كانوا من الادياب المسيحيين ، بل ودعت الجمعية ذات مرة كاهنا اديبا هسو (الخورى ميخائيل ذيب) فلقى الدعوة واتى خطبة جميلة دلت على أن الاديان لا يمكن أن تحول دون تأخى المسيحي والمسلم ، والكاهن والشيوخ ، عسما يدركون جوهر الدين الصحيح وتنقش عن عيونهم غيوم التعصبات وتنحصر عقولهم من الاحكام العقائدية .. » .

وتستائر الخطابة بفنها العريق الفتى اليافع « نظير زيتون » وتجعله الخطيب الموهو والتحدث اللبق ، واللسان الناطق بالحق والخير والجمال . ويمسى - بعد فترة غير طويلة من هجرته - المشعل المنير والحركة الدائبة ، والداعية لكل امر ومسئولية ، فلا يفتأ في مقالاته او في خطبه ، التي برز فيها بروزا عملاقا ، ان يذكر بني قومه بالتيعة الملقاة على عاتقهم ، والمسئولية التي تجب مواجهتها مواجهة فعالة اكيدة .

ومن اهتمامه بالخطابة ، انه فلسف في الخطابة ، وعدد الخطباء وقسمهم الى ستة اقسام :

الاول : يحلو لك أن تسمعه وتراه ، صوت جهورى وحرركات رشيقة ونظرات قوية وفي تمثيلى يرافق الخطيب في كل عباراته ، وتطلق لمواظفك العنان مدفوعا بمغالبين هما موقف الخطيب الفنى ، وبلاغته .

والثاني : يعنى بالتفكير والبيان والتفنن في طرق الموضوع ، غير أنه قليل العناية بالموقف الخطابى ، اذ يحلو لك أن تسمعه من غير أن تراه .

والثالث : يجيد الاتقاء كل الاجادة ويتفنن كل التفنن في موقفه الخطابى ، ويستعين بصوته وحرركاته ، وهذا يحلو لك أن تراه ولا تسمعه .

والرابع : لا يجيد الاتقاء ولا يحسن التبيان ، ولا يكاد يبتدى حتى تقول في نفسك متى ينتهى .

ولبنان ، قسمتها مناصفة بين البلدين الشقيقين ، وأرسلت حوالة لبنان باسم الأستاذ (هنري فرعون) وزير الخارجية آنئذ ، وحوالة سوريا باسم (جيمس مردم) رئيس الوزارة ووزير الخارجية .

منح « نظير زيتون » وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى عام ١٩٥٠ حين فُتحت له الحكومة السورية خدماته الوطنية في المهجر ، والدفاع عن سوريا في مختلف فترات إقامته في المهجر . كما منحته الحكومة اللبنانية ، اعترافاً له بدفاعه عن استقلال لبنان ، وسام الأرز من درجة فارس ، كما فُتحت له عليه وأدبه ، فمنحته وسام المعارف الذهب من الدرجة الأولى . هذا عدا الأوسمة الأخرى العديدة التي نالها من هيئات علمية ومقامات دينية .

كان « نظير زيتون » في « سان باولو » سفير بلاد ومدينته خاصة . .

فما يكاد يصل الأرض الجديدة زائراً إلا ويهرع إلى استقباله وأكرامه وإعزازة . . كذلك الأمر بالنسبة لأهله ، فقد كان يرسل إلى أخوته في « حمص » إذا ما سمع مغترباً ينوي زيارة بلد أو غربياً يحضر إليها في رحيلة واستمئاع ، كان يرسل لأهله التوصيات بأكرام هؤلاء الزوار والمغتربين . . وكان أخوته يقومون بإحبات الضيافة العربية والأكرام المتقطع النظر أكراماً لأخيهام وحبا في أرضائه .

ولا شك أن هذه الضيافة كانت تترك الأثر الحميد لدى جميع هؤلاء ، فيعودون إلى المهجر بعد زيارة أو سياحة ، وقد حملوا بين جوانحهم أكبر الأثر من أكرام آل زيتون لهم توصية من أخيهام الأكبر « نظير » .

ويشتد الحنين بالمغترب يوماً بعد يوم . . وتتوق نفسه إلى « حمص » - أم الحجار السود - وإلى عاصيتها وميماها . . وإلى أزقتها العتيقة الضيقة ، وإلى ترابها الأحمر المارحانة ، وإلى هوائها العليل الصافي . . ويستبد به الشوق وتعاظم في أعماقه يوماً إثر يوم رغم كثرة المشاغل وزحمة الناس ، وكبر المدينة التي هو فيها . . « سان باولو » قلعة المغتربين وحصن هجرتهم . . المدينة التي تلف في كبرها وعظمتها وسمعتها كل البشر . . ما هذا عواطفهم التي تظل تتأجج في القلوب على مر الأيام والأعوام .

وتأتي آل زيتون في حمص ، بركة من أخيهام الحميد « نظير » تعلن عزمه على زيارة الأهل والوطن . وتخرج من « حمص » قوافل المستقبلين

يوم ٢٢ من أيلول - سبتمبر عام ١٩٥٠ ، قاصدة دمشق لاستقبال ابن بار لبلده ووطنه وأمله . . لمقرب غاب عن أرضه ثمانية وثلاثين عاماً لم ينس فيها لحظة واحدة ، واجباته ومسئولياته وأكرامه وأقدامه وأعلاء صوته منادياً للحق معبراً عن آمال وأمانى أمته هناك حيث لا أحد يدرى بمصير الأمة العربية .

واحتشدت جموع المستقبلين في مطار دمشق . . وتهللت الوجوه ، وأخذت الابتسامات ترسم طريقاً مزهراً للمقرب الصائد والبطل المجاهد والإنسان العظيم . وكانت بين تلك الابتسامات الهائلة . . تضييع دمعان بين الورد والأزهار . . دمعان الأم التي حرمت من رؤية ولدها اليك سنوات وسنوات ، لم ينس هو فيها عطفها وحبا وحنانها . . وهو الذي كان يذكرها من أعلى المنابر ويناديها بصوت أبهى الحنين وأروع الشوق ، وهو الذي كان يرسل إليها هداياه من كتبه ومقالاته ، فتركن الحجز المسنة في ركن من منزله العتيق ، وبأخذ أحد أحفادها في قراءة ما أرسل « نظير » إليها . . وتبلغ بها النشوة مبلغاً عظيماً ، وتزفر في سر مكبوت زفرات حارة فائضة . وتتألم بصمت ، ثم تنفجر من عينها دمعان تحاول أن تحبسها ، لكنها تندرج على خديها في حياء ووجل .

وضمت « حمص » ابنها الغائب ، واحتفنته في ذراعين قويتين هالنتين . . وقد كان عزم « نظير » أن يبقى في « حمص » مدة سبعة أشهر لا أكثر . . على أن يعود ثانية إلى « سان باولو » ، لكن الأيام في « حمص » تنقضى . . شتاء يتبعه شتاء ، وربيع إثر ربيع ، وصيف يتبعه صيف . . وتختلط الفصول لديه ويحار أبها يختار ويفضل . يودع صيفاً رائعا ليستقبل شتاءً أروع ، وينسى الزمن ، وينسى الوعد الذي قطعه على نفسه بأن يمكث سبعة أشهر لا تزيد . . ولكنها تزيد . . وتزيد . .

وإذا هو بين المتع والجلسات اللذيذة والتأمل الطويل والذكرات العتيقة ، يمسك القلم ، وبأخذ في الكتابة ، مقال هنا ، وآخر هناك . . وغير هناك وهناك . ثم أحس أن هذا الجو الأدبي غريب عليه ، وإن الأدباء في غالب الوطن المصري لا تجمعهم أيامهم صلة معرفة أو صداقة ، فابتدأ أسلوباً جديداً في إنشاء صداقات ومعارف عن طريق المقالات في الصحف والمجلات .

وكان « نظير زيتون » في عودته لا تستأثر به حمى النشوة بالعودة لينسى رسائله القومية والفكرية . . بل كان ذائب الاطلاع مستمر التعرف

النسخة التي اشتراها له أبوه يوم غادر «حمص» في طريقه إلى «سان باولو» .

كذلك «طالع» نظير زيتون «كل آثار العرب الحديثة والقديمة» ، وأخذ ينشئ وهو هناك في أرض القرية عن تلك الكتب الصغرى القديمة ، ويظل يراجع فيها طويلا حتى لا يترك صفحة دون أن يدون فيها من الملاحظات ما بلغت النظر وبشر التساؤل : كيف كان يقرأ هذا الإنسان ؟ وكمن من الساعات من يومه كان ينق في القراءة والمطالعة والبحث والتنقيب ثم الكتابة ؟

ان الظاهرة الجديرة بالاهتمام في أدب «نظير زيتون» عامة هي ظاهرة السجع . فنحن ان تتبعنا أدب «نظير زيتون» من بدايته لا وجدنا اهتمامه بالسجع اهتماما ملحوظا .. انما كان أسلوبه أسلوبا مرسلا تميز به ، وأصبح له طابعا خاصا ونكهة مميزة . وان آثاره القديمة كلها لا نلاحظ فيها اهتمامه بالسجع اهتماما ملك عليه أسلوبه او أفكاره .. انما كانت تتخلل بعض جملة من آن آخر بعض السجعات الموسيقية حسبما تقتضيه ظروف الكلام .

لكن السجع بظهوره المعروف لدى «نظير زيتون» تمثلت عنده بعد عودته من المهجر ، وأخذ السجع شكلا جديدا في أدبه عامة إذ بدأ يعتمد في مواقف وموضوعات مختلفة وفدا مسيطرا عليه حتى في رسائله بينه وبين أخوانه من الأدباء والكتاب .. ولقد روى العديد من الأدباء نواذرهم في سجع «نظير زيتون» وفي موسيقى الفاظه وأجراش كلماته وتناغم تعابيره ؛ حتى اذا كانت السنوات الأخيرة بدأ لنا اهتمامه بالسجع اهتماما بالغ التفكير والدقة والحرص .

ولقد اطلعت ضمن الأوراق الخاصة التي تركها في مكتبته ، أن كانت له طريقة معينة وفريدة في انتقاء الألفاظ المسجحة كان يشبها على حواشي أوراقه الخاصة وهوامشها ، وينتقيها عند الكتابة حسب القوافي والأوزان ، كان ذلك الشعر بل أصعب وأبعد مرمى .

واستطيع هنا ان أثبت كلمة للأدب العبري الكبير «عباس محمود العقاد» في «نظير زيتون» وفي أدبه ؛ إذ جمعني الصدفة يوما بنظير زيتون في القاهرة .. فأخذنا نطوف معا بيوت الفكر وضوايح الأدب .. فزونا مصفا «رابطة الأدب الحديث» وجمعية الأدباء ، ومعظم مكاتب دور النشر والصحف والمجلات .. وأكرم «نظير زيتون» هناك غاية الأكرام ، ثم تواعدنا زيارة ندوة الكتاب العظيم «عباس محمود العقاد» .

على إنتاج الكتاب وما تفرجه الطابع في كل يوم .. فما كان يلحم مقالا حتى كان يبعث برد عليه المجلة أو الصحيفة التي نشرته ، ولم يكن ينسى في كل ردوده أمرين : فان كان المقال جيدا اننى على صاحبه وأطراه وقدره وشجعه ، وان جنح المقال الى الخطأ رده الى الصواب وصاحبه وبين له معالم هذا الطريق بوضوح من مشى على هذا الدرب طويلا . وفي كلا الردين كان يتسلسلني الجواب .. ومن هنا نشأت علاقاته الأدبية بالأدباء في وطن الضاد . واجتمعت لدى «نظير زيتون» صفحات هائلة من الرسائل التي كانت تربطه هؤلاء جميعا ، حتى اذا ما سنحت له الظروف كان يسعى جاهدا للتعرف شخصيا على من جمعتهم وأباهم والرسائل وروابط الفكر والعقل والوجدان من بعيد .

أسلوب أدبي جديد

ان نظرة عميقة في أدب «نظير زيتون» توقع المرء في تفكير عميق وبعث دأب مستمر من شخصية هذا الكاتب العبري الفد . فان ما خلفه لنا من آثار عظيمة يستحق الدراسة الجادة المتأنية . شاب لم ينل من العلم الاقسا شذيلًا ، يهاجر الى بلاد غربية نائية لا يتكلم أهلها العربية ، يندو هناك بعد فترة من الزمن القنديل العربي المضيء ، يبعث نوره وأفكاره عبر القارات .. فاذا هو أديب يملك الأسلوب الفريد والمنهج الخاص ، والقلم المميز .. فما السر إذن في تفتح مبكرته وأدبه في المهجر ؟ ومن خلال معرفتي وصداقتي الطويلة للفقيد «نظير زيتون» استطعت ان أكتشف بعض هذا السر الكبير . فقد قال لي مرة :

« .. ان ما أفرجه وأعتره هو

قراءتي وحفظي للقرآن الكريم . والقرآن أعظم هبة من الله تعالى لبني الإنسان .. فبالإضافة لتعاليم المولى السماوية التي من بها على قومه المختار ، نجسد الروعة كل الروعة في لغة القرآن وتعابيره آياته ، وقديسية كلماته ، وعمق أفكاره . فالقرآن وحده كان زادي الطويل لأيام عمري كلها .. فكلمنا زهدت في اللغة ، وكلمنا اشغقت في الكلمات افسزع الى القرآن لآتزوذ به ، فتلطو نفسي ، وتتملقل في ذاتي القدسية الاليمية التي لا توصف . »

ولقد ترك «نظير زيتون» ضمن آثاره وكتبه وأوراقه ورسائله ، مجموعة كبيرة من نسيخ القرآن في طبعات عديدة مختلفة ، بينها كلها تلك

وانفاغل عما انشغره ، فيذكرني به .. وأقرأ على وجه آيات الرضى فاستبشر الخير وتنتقل الى عدوى الرضى .

ولم يكن مجاملا : فحين سلمته اول مجموعة قصصية لى ، وقلت له يشرفنى ان تكتب مقدمتها ودراستها ، قرا القصص ، ونال اعجابه قبل ان يقرأ الناس تقديمه لى ، لكنه عندما قرا لى مجموعة قصصى الثانية ، قال وقوله ما يزال يتردد صداه في اذنى : « في قصصك الاولى نغمات الشجر .. وفى قصصك الثانية جفوة القصص وشراستها » . لكنه عندما قرا لى المجموعة الثالثة ، قال :

« لقد بدعت عنى كثيرا ، وصار من الصعب التناق بك .. فانطلقت أفكارك وفرت بعيدا » .
لكنه كان معلما : فحين اصبر قصته « من وراء القبر » كتبت عنها في صحيفة قاهرية وقلت انها درس بالغ للقصص العربية ، ومضمون في غاية الروعة للمفهوم القومي .. وتمنيت - يومذاك - في مقالى امنية ، ماذا يصير الدولة ان هي اكرمت ادبائها في حياتهم بدلا من ان تكرمهم بمسد ممانهم ؟ !

واعتبر المعلم هذا الكلام غاية الفهم وقصد المرام ، وقال لى الشكر بالقلب والقلم والاحساس . ثم كان ساخرا : والسخرية عنده جزء من رسالة الكلمة ، وأقصى ما يتجلى ذلك في قصته « من وراء القبر » .

ثم كان متواضعا : فلا يتعالى عن مجالسة من دونه منزلة أو مقاما .

ثم كان اخا : لا ينى في اصداء النصح واعطاء العظة والارشاد .

ثم كان معلما : فكان مدرسة خاصة في عصره واسلوبا فريدا في زمانه .

ثم كان مرحا : فاذا النكتة لسديه فكرة لا وسيلة ، وغالبا ما تكون درسا وعظة .

ثم كان خطيبا : يمسك الكلمة ولا تملكه ، يسوقها للمناسبة ولا تقيده أو تشده .

وفى الجملة كلن انسانا .

ولعل صفة الانسانية ارقى سمة يتصف بها المرء على الرغم من اختلاف الظروف والاصقاع .

ولقد قرأت مسرة عن الكاتب العالمى « وليم سارويان » - وهو من اسفل ارمنى وجنسية امريكية - اذ زار فرنسا مرة ليحاضر فيها ..

فاذا موظف المطار يسأل عن جنسية الكاتب الكبير لاستكمال مروره ، فاجاب « سارويان » قائلا :

لكننى فوجئت في ذلك الموعد بموعده آخر اقحمت فيه ، لان اتقى بعض قصصى في « رابطة الادب الحديث » ، دسطر رحمه الله لان يذهب وحده . ولم اعرف شيئا عن زيارته الا لليوم الثانى ، فعندما قابلته صباحا ونحن نشرب القهوة على متكأ قرب النيل ، قال وعظمة الكبرياء تهزه :

« لقد سألنى العقاد عنك بالامس ، وتفقد غياباك ، وسؤال العقاد عن احد كبير .. » ولم يدرك لى شيئا آخر .

لكننى عندما ذهبت للعقاد ، رحمة واسعة عليه ، في اليوم التالى ، قال لى العقاد :

« اين صديقك زيتون . لقد سألته بالامس منك ، هل تعلم ان زيتون ثروة لا تقسدر وكنتز لا يوصف .. انه بيت مال اللغة ، لقد استمتمت بالامس بجديشه ، ونقلنى الى اجواء كتبت في رضى عنها ، ورحل بى وطوقنى واسممنى صفو الكلام . انه عبقرى الكلمة بلا منازع » .

أبعد هذه الشهادة العظيمة نحن بحاجة الى شهادة وصك اعتراف بان « نظير زيتون » كان عبقرى الكلمة ! ورحم الله العقاد كم كان منصفا ، وما اجمل وصفه لنظير زيتون : انه بيت مال اللغة . !

من وراء القبر

والذكريات تشدني الى سنوات بعيدة .. الى اول يوم قابلت فيه « نظير زيتون » عام ١٩٥٢ ،

حين كان كل منا يسأل عن الآخر ويبغى لقاءه وتتم الابام فاذا انا عند الصديق المرحوم « موسى رزق سلوم » يحادثنى عن اصصدقاء الاغتراب

ورفاق الودعات .. واذا الحديث يتجه شطر الادب ، وهو الدرب الذى كنا نطعمش اليه ، ثم

ياتى ذكر « نظير زيتون » ، فيهب « موسى رزق سلوم » واقفا والبشر يملأ نفسه ، ويقول :

« ربما حان الوقت لتلتقيا » . وتركنى لحظات ثم يعود ليقسم الى من ممة : نظير

زيتون .. والتقتينا وجها لوجه ، وكأننا نعرف بعضنا منذ اعوام واعوام وبدأت منذ ذلك اليوم رحلة صداقتنا الجديدة ..

لم يكن طبيب له مجلس او ندوة ادبية او فكرية دون أن اكون موجودا ، ولم يكن يطربنى مقام دون أن اشعر بدفه فكره وجميل حديثه

وطيب تواضعه وانسجامه . وتوقفت بيننا اواصر افكر ، واتصفت بيننا الندوات ومجالات اللقاء على مختلف الوجوه .

فاجتمعنا في « الادب » سنوات ، وفى غيرها من المجالات والنصحف سنوات اخرى .. فما اكاد

أقرأ له يوما ولا اعلن له عن فخرى واعجابى ،

جثمان الفقيه « نظير زيتون » يوم ٢٢ تموز - يوليو عام ١٩٦٧ ، ففقدت به اللغة العربية علما من اعلامها ، وفقد به المجمع العلمي بدمشق عضوا بارزا من أعضائه ، كما فقد به مجمع اللغة العربية بالقاهرة ركننا شامخ البنیان ، وفقد به المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية قطبا حديثه على كل لسان ، وفقدت به الأمة العربية كتابا وناقدا وأديبا قلما جاد بمثله الزمان .

حمص - سوريا عدنان الداوي

- أما الجنسية : فانسان .. !

ولقد كان الفقيه والصديق العالي « نظير زيتون » يردد دائما على مسمعي هذه الجملة : « ان أبرز صفة يجب ان يتصف بها الكاتب ، ان يكون انسانا » .

ولقد كان « نظير زيتون » نفسه انسانا بكل معنى وجلال الانسانية ، وكان يحمل بين جنبه جواز مرور الى قلوب الناس ، كتب في قلبه : نظير زيتون .. الانسان .

وأحتضنت « حمص » - ام الحجار السود -

مرة أخرى ..

العقاد والتجديد في الشعر

الفكر المعاصر لكاتبى بالحمد ، أمتع الحمد . وأعود بمدى الى الاستقبال ، واستاذن كاتبه الفاضل في يعطى التققيب على ما كتب ، بمد الحمد والشكر والعرفان ، فانى رايت انه يفسنى بالقسوة في اللود من لرائى الامين ، وهو امامه المقاد لحركة التجديد في الشعر المعاصر ، ويقول اننى اعود بالمصا منه اذا لم تطلع الاشارة اللطيفة ، وهذا التصوير الشعرى اليديع ، لا اراى فصلت اليه مما كتبت ، فان وصف الحركة ، لا يمكن ان يكون معركة اخرى معها . سمع فيها من فمقة وصليل . فلم يكن في يدى مصا ولا سوط ، وانما هو قلم يروى ويستعرض ويستخلص النتائج دون ما زيادة .

والصورة التى رسمتها لم اخلق فيها شيئا ، فان العناصر كانت مطبوعة تحت ركام من تاريخ الافراض والاحقاد ، واقتصرت على الربط بينها وجلانها امام الناظرين .

والاستاذ الكاتب يقول اننى اساعد على المطلوب - كما يقول أجل المطلق - حين اثبت اامة المقاد ببراهين من نقول المقاد ، فهل يمكنى ان اثبت جمال الهندسة في معبد الكرنك مثلا بعرض صورة لأبى الهول .

اما المحوطة الاخرى اننى لاحظها الكاتب وهى انى اخترت جانب المراء من حياة المقاد فافردته بفصل من الصدق ، فليس هذا من منسى بل هو صنع الطابع الذى أفرد لها عنوانا عريضا ، ولم يجعل لها عنوانا جلقيا بكتبة المناوين الاخرى من جوانب حياة المقاد . والى الكاتب والى مجلة الفكر المعاصر اسدق شكرى وأجمل عرفانى .

العوضى الوكيل

قرأت في عدد الفكر المعاصر الذى صدر في اول نوفمبر سنة ١٩٦٧ استقبال - لكاتبى « المقاد والتجديد في الشعر » وهو استقبال يدل على ان الكاتب قد قرا الكتاب سطرا وكلمة كلمة ، وهى دوج جديدة في كتابنا ، نسجلها ، ولا غرابة لأن الاستقبال والتقد عندنا لا يثبت أول شيء - من الشوء المتقود أو المستعرض بقفو ما يثبت من نفس الناقد أو المستعرض ، فان قوما يكتبون عن الكتب ويفسعون نتائج دواسلم قبل مقدماتها ، ومثلهم من الناضرين عندنا ، من يعول بين الكتاب وبين النشر ، دون ان يعرف ماذا يريد ان يقول الكتاب ، ولا يدري شيئا من القضية التى يعالجها الا مانه يكون اوحاه عنوان الكسلاف . وبعض الناضرين غرابة كما نعرف .

وانا مدين لمجلة الفكر المعاصر ان نوهت بكتابى هذا التوبة الجميل ، والفسحت من صفحاتها ما يكاد يكون صحيفة كاملة مطبوعة بأصغر حجم من أحجام حروف الطباعة ، شاكر لها ما استبخت على البحث من كلمات التقدير لونسور يلقى في هذه الأيام من نقول بعض الطابعين والناشرين والناقدين ما يلقى ، لانه موضوع المقاد الذى ملات منذ أربعة أعوام وخلف وراءه دخانا في صدور لم يستطع الموت بجبروته ورجيته ان يفتت احقادها ، ولا يكاد يصل كتاب منه الى أيدي هؤلاء الناضرين حتى يسرعوا به الى الادراج خزنا وكتبا ، فلذا سما به البجد قطع ، بقى في المخازن سجيناً وحيل بينه وبين الحرية حتى تتدخل بعض العوامل فيكسر القضبان ويخرج الى النور .

وهذه مقدمة ، ارى انها ضرورية ، لانهما تزيل الفاشية من نفسى فاستطيع ان اواجه استقبال

رأى في كتابه

إذا كان الفكر هو صانع الأدب والفن على اعتبار أن كل عمل أدبي أو أدبي لابد وأن يصدر عن خلفية فكرية حريصة تلح عليه ماله من معنى ، فإن ما يقابل من الرواية القديمة سواء عند بروتست وجويس وفرجينيا وولف ممن كتبوا قصة تيار الوعي ، أو عند أراجون وبرنون ودول إيلوار من كانوا شعر اللاوعي ، أو منذ كامكا وكامس وسارتر من كتبوا الرواية الوجودية ، يقابل مثله على كل من روب جرييه ، روبير بانجيه ، وميشيل بوتور ، وماجريت دورا ، ونثالي ساروت ممن كتبوا ما اصططلت الصحافة على ما تسميه « الرواية الجديدة » .

وإذا كانت قصة تيار الوعي قد صغرت عن فلسفة التحليل النفسي ، وصغر شعر اللاوعي عن الفلسفة السريالية ، وكانت الرواية الوجودية هي الوجه الأدبي للفلسفة الوجودية ، فإن الرواية الجديدة يمكن إرجاعها إلى المجمع العمولوجي الذي وضعه الفيلسوف الألماني هوسرل ، ألا وهو منهج الوصف والبحث للطائفة المعاصرة كتاب الرواية الجديدة بصيغة عامة ، وعند آلان روب جرييه بوجه خاص ، أن مادة الفن ليست في الذات وإنما في الموضوع ، أي في العالم الخارجي بكل ما فيه من أشياء مادية أو ما يسميه هو « الشيء » ، وذلك تسقط الذات الإنسانية بما تطوى عليه من أحداث تجري في الزمان ، ليحل محلها الشيء الموضوع بما ينصف به من ليثا في المكان . غير أنه إذا كان الإنسان قد ظل حتى الآن يسقط أعماله وتصوره وإفكاره على الأشياء حتى اقتضا شخصيتها الخاصة ، فنفس آلان روب جرييه أن الأشياء تتمتع بوجود مستقل تماما عن الإنسان ، وليس على الأدب إلا أن يخلصها من الطابع البشري الذي اعتدنا أن نراها عليه ، بأن يخرجها من نطاق ملاحظته العقلية لكي يصورها وصفا يبتعد بترد نها إلى صيغها الأصلية الأولى . وذلك يصحح الأدب « كمنكبت سائر وسط نسجه ، أي ألا يتدخل وإنما يسجل ويتقن من المنطقة التي يقف بها » . ولكن هل معنى هذا أن الرواية الجديدة مجرد دعوة لشكل جديد ، أم أنها أيضا دعوة لمحتوى جديد ؟

الواقع أن الرواية الجديدة إذ تبدل الشكل التقليدي القديم لا تبدل معه المصامين الإنسانية التي كان يحتويها هذا الشكل ، ولا ما تحتويه هذه المصامين من قيم وصادق وأخلاق . فالمشعبات موجودة في الرواية الجديدة ولكنها موسومة في ظروف لا يشرحها الكاتب ولا يفسرها ، والاشياء قائمة ولكن الكاتب لا يكشف لنا عن الطريقة التي قامت بها ، والأحداث تقع دون أن نعرف لماذا أو كيف وقعت ، وعلى ذلك فالترسيم والنادي والأخلاق كلها موجودة في الرواية الجديدة ولكنها موجودة بشكل جديد .. بشكل حفي أو غير مرئي لأن كتاب الرواية الجديدة يشتمون تماما من أصدان الاحكام 1 . والذي يمسها الآن هو أن هذه المعاني جميعا هي التي دأبت عليها سطور كتاب صدر حديثا جدا بعنوان « نحو رواية جديدة » هو في حقيقته مجموعة من الملاحظات والمراجعات والتعليقات النقدية جميعا وألف بينها آلان روب جرييه ، وترجمها إلى العربية مصطفى إبراهيم مصطفى الناقد الفني بجريدة الأهرام وعيبت هذا الكتاب وميزته في وقت واحد هو أنه كالخروج الذي يلقى به المترجم في بحيرة من الماء الزاكن فتحركه مليلا ولكنه لا يلبث أن يعود إلى الركود من جديد ؛ ذلك لأنه إذا لم يكن يسيرا بالسهلة للناقد أن يخلق دائما فليس يسيرا كذلك بالسهلة للأدب أن يصنع نظرية في النقد ، وكتاب آلان روب جرييه لا يصنع نظرية ولا يشكل وجهة نظر وإنما هو كما قلت ملاحظات نقدية على أعماله هو وبعض أعمال الآخرين . لذلك كنت أحب للمترجم أن يفكر أما دراسة شاملة لرواية « الجديدة تلك التي كتبها بيير دوبودور ستران » إلى أين تتجه الرواية ؟ ، أو أن يترجم رواية كاملة من روايات آلان روب جرييه ويصدر لها مقدمة وإغنية يمتص فيها آراء هذا الكاتب لم يرضها بأسلوب حوار ، وذلك يتيسر لنا أن نعرف - نظرا وتطبيقا - ما هو الجديد في الرواية الجديدة .

مركز الترجمة

نحو رواية جديدة

تأليف: آلان روب جرييه
ترجمة: مصطفى إبراهيم مصطفى



لغارة كل شهر

استرياس الذي فاز بجائزة نوبل

ها هي ذي جائزة نوبل في الأدب
تطرق أبواب أمريكا اللاتينية للمرة
الثانية في تاريخها الطويل فقد مررت
طريقها الصحيح هذا العام بعد أن
فصلته في السنة الماضية عندما
اقتسمها كاتبان مغموران ليس لهما
في دنيا الأدب شأن يذكر . ومنذ
سنوات حصل على الجائزة شاعر
شيلي العظيم بابلو نيرودا واليوم
تمنح للأديب الجواتيمالي ميجويل
أنجل استورياس . ولا يجب في هذه
القصة الجائزة ، فالجائزة دون
تجن على لجائها لعد وفقا على غرب
أوروبا لأنها تمنح يستغناء لتكريها
وأديالها ، بينما حرمت على كبار
مفكرى الشرق وقنوات آسيا وأفريقيا
وأمرىكا اللاتينية إلا قيعا ندر .
ولد ميجويل أنجل استورياس في
جواتيمالا عام ١٨٦٦ . وشب ابنه بارا
لحاضرة المكابا والتراث الهندى ،
تجربى في مروته كمدام هندية يتدبها
أعجاب لا حدود له بتلك الحضارة
التي تركت بصماتها على جميع أعماله ،
فهو قد أمن في تصوير جوانبها بكل
ما تظوى عليه من أساطير وقصص
خرافية و آثار وفنون وتقاليده



من العسير على الكاتب
في هذا العصر ألا يتخذ
موقفا محددا من مشكلات
البشر ولقمة العيش
ومسائل الحرب والسلام



Λ⁺

ومن شكل ما متطور من الديانة الشامانية ، والتي تحقق عظيمة أسطورية حقيقية وتؤكد أخوة البشر والناصر ، أنما بلغ مستوى التصورات الكلية بمد أن تخطي الرموز .

ورواية « رجال الأداة » لون مألوف من الملاحم يسمى « البطولة الكويمية » أن جميع الشخصيات في الرواية يرسمها استورياس برقة ساخرة حتى شخصية الكونينيل جودوي الذي كلفت فرقة بتعليق الهنود المشققين - على حد تعبيره - وممارسة العنف في أعضائهم ما دام الفلاحون والهنود والفقراء والمزل سرح عيلابه . أن هؤلاء الفلاحين الذين يتوزعون أنماط متسعدة من النكالة وصور الاستغلال لم تعرف الوحدة السيمب سيبلا . أنهم يكذبون في السهول لصلصة الملاك ويجشون الأشخاص لتتسع رقعة أراضيهم ويحصلون فيه مقاومة لزراع الأحرار الذين يعيشون في الرخاض . وبين هؤلاء هؤلاء يوجد في القرى سكان يعيشون في أحوال متقلبة وهم سفار التجار والصناع والتشردون . أن الغد والسموم والتجرام أمور شائعة الحدوث ولمه جراح لتفتنهم من جراء صراع لم يحسم أبدا ، كل ذلك يخيم عليه في القصة أجواء من السحر والخيال والمهجنة ، لكن المفارقات المضحكة لا تغيب عن الأحداث .

عالم غريب ذلك الذي أودعته استورياس رواية « رجال الأداة » لكنه ليس غريبا إلى حد الإفراط ، وإذا كان يوسع المرء أن يتقبل معتقدات ترجع إلى ألف عام لم يطرأ عليها تغيرات إيجابية في ظل المسيحية ، فليس هناك كاتب آخر في أمريكا اللاتينية يقدم مثل استورياس على أن يجعل مقالة جنس على يسكن الأحرار الاستوائية فكرة مجسمة ، وحديثة ، ذلك أن الرواية قد نسجت بمهارة فائقة . من موضوعات الجغرافية واجتماعية تفرش قيعتها الاجتماعية والفنية ، فمن السمات البارزة في أعمال استورياس جميعا أن الفن والمعرفة يرتبطان مسما برباط ولقي .

وبلغة *une curtoine mularn* أو جميع « فاتي » كما يتولى للتأدق الفرنسي القدرية قريسيه أن يطلق عليها هي آخر روايات استورياس ومن

أروع أعماله أطلانا ، وهي قصة غنائية لمحبة غريبة حافلة بالأحداث الخرافية والأسطورية ، متشابكة على سرعة يفسر نظام ونهنتي تملأ خاتمة . أنها رواية يحكيها الشاعر بمصاحبة جليلة كوابيس بينما تتراقص أشكال القوائم والآلهة ذات بأس المنصور . ولعل الرواية ظهرت لتذكر هوة الكلمات ولعبة اللفظ ومشتاق الدراسات السيكلوجية والتحليلية بأن هناك عوالم كثيرة في هذا الكون لا يعرف المرء سبيلا إلى مشاهدتها .

وإذا كانت القصة تبدو غريبة للقرء ، فذلك لأنها تشبه الموسيقى التي تسمح في غير موطنها فهي تبدو متفرقة الأنماط لكن المرء لا يثبت أن بأنها . وكل ما تبقى به هذه الأساطير المجدبة التي حشدتها المؤلف هو الأفرار التام ، فليس أولئك الآلهة الهنتا ، أنهم أحرار وذووا طبيعة شيطانية ، أنهم خيالون بدوكة فوق الزمف وبينهم وبين الإنسانية يون شاع .

وتبدأ رواية (مولة ما) بأسطورة جواميالية قديمة تقول أن الطالب سلمستو يومي yumi ألق مع ناول شيطان أوراق الأداة على أن يبيعه زوجته نيتلوج في مقابل ثروة من الذهب والأرض ، واستطاع الشيطان أن ينتزع المرأة مند محبوب زوجة ، واستنادا إلى اعتقاد شعبي معروف يصبح الطالب غنيا حين يسلمه الشيطان مزودا يشبه الزاود التي تفرد جواميالا في أعياد الميلاد ، ويصبح في مقدور يومي تغيير هذا العالم الصغير المرسوم بأفان ، إلى عالم واثق ولقا لا تقويه الحاجة ، فالتقاطن الصغيرة والرعاة المنموين من غزوف يتحولون إلى أشكالهم الطبيعية ، وتتحول نماذج البيوت الصغيرة إلى أبنية حقيقية وأوراق الأداة إلى أوراق مالية - وعن طريق المسزود كذلك يرد تارول إلى يومي زوجة التي تظهر في صورة قوم ، في حين أنه جاء بزوجة أخرى : مولة جميلة مزجة .

وهي مولة في الرواية يؤذن بالانتقال إلى أسطورة أخرى هي أسطورة المرأة القمرية ، أي المرأة التي تنفر من الرجل كما ينفر القمر من الشمس . ومع ذلك فهي ليست غاملة غيول القمر بل على التفتيش عنيفة طائفة ، وسلوكها الذي يتم من شخصية قلقة فظة مدعرة لا تستقر

على حال ، ليس الإر قد مل لظمسا عاقي لأنها غير قادرة على التآلف مع رجلها كأي امرأة . وبناء على ما جاء في المعتقدات الشعبية تعتبر المولة نفسها مقادبا يحل بيومي أو العقاب الذي ينزله الشيطان الإنسان الذي تتجاوز مقامه كل حد : « سوف اهيك كنوزا لعنية ... نعم ... لكن بدلا من رفيقتك التي تتحلل بالبودة والمعرفة والطيبة ، سوف أعطيك امرأة تناصب المدادة ، طائشة شرسة مخشنة ... امرأة من أجل مرتبك الاجتماعية الجديدة .. »

وعلى الفور ينشب الصراع بين زوجتي يومي فالأولى تريد أن تستعيد إليها والثانية تريد أن تبقى عليه ، لكنه صراع غير متكافئ لأن نيتلوج قزم مدعرة والمولة تتمتع بقوة هائلة ، ومع ذلك تنجح الأولى في اختطاله بغنى الوقت .

وهنا تلعب الأسطورة دورا آخر ، ذلك أن نيتلوج وإن كانت قزما إلا أنها امرأة ذبوية جبلت من طين مثل دمية الزود الذي وهبه الشيطان ليومي ، وعندما تلعب في فهر المولة ، تحيلها إلى القلعة المظلمة التي كانت تعيش على الكون في نشأته بعد أن تتخطف عليها في أحسدى المغارات ، لكن المولة تهرب من أسرها بقوة السحر وتحدث لراول الذي يدمر يومي ، وبالرغم من الثوب الأسطوري الذي تشع به هذه العادة إلا أنها تتنادل إلى الواضع الجواميالي حيث الزلازل والبراكين والوصاف الماتية التي تشع الخراب والدمار في كل مكان فيصبح أفنيشاه القوم قزما مدممين بعد أن تكواجم التساقطة الأرض ببطقة سبكة متشجرة .

وهكذا يعرض استورياس على استملح الأحداث التي تربط ارتباطا عميقا بالأساطير الوطنية في جواميالا وبالمداد والظلمة الاجتماعية واصفاها صفة مفعلة عليها كما في أسطورة المتحذرين ولها يومي مع الرجال الخنازير ، ويقول استورياس : « لقد انتابت الأحداث الأسطورية إلى استرجاع تقليد عزيز عند الوطنيين في بلاد كان مرفوقا فيما مضى ، وخلصته أن الإنسان كان يخفي هويته الحقيقية وراء مقاطع لظلية متصدعة كما كان يضع اسمه بين أسماء كثيرة بقصد الإفلات من سحر القول ومن القوى الخفية التي تلاحقه للإيقاع به »

في ماضيهِ التيميد والقريب ، بكل ما ينطوي عليه من مظاهر دينية واجتماعية وثقافية ولغنية ومستفادات الناس من الشياطين والأرواح والقوى الخفية ، ونظراتهم الشاملة الى الحياة والوجود ... ومن واجبي ان اصرح بان الكثير من العناصر الأساسية لذلك التراث اخسد في الزوال امام زحف التقدم الحضارى السريع الذى ينلر بتحوالات جذرية في الحياة المعاصرة توشك معها ان تضمحل بقايا الحضارات الفائرة .. من اجل هذا رايت بصفتى كاتب ان اسحق طموحي الاكبر وان اتناول في مؤلفائى وخاصة روايتى هذه مظاهر وخصائص وشواهد حضارة الجوانيمال ونضال شميها وشقاها ، قبل ان تمنحى ويسدل عليها الستار الى الابد » .

لجنة لاديب الجوانيمال العظيم استودياس الذى استطاع ان ينتزع جائزة نوبل من جسدادة واستحقاق كاملين ، فلولا انه يقف ندا بين كبار كتاب الغرب ما فرطت لجنة نوبل في احدى جوائزها ولانرت عليه كتابا اوردوبا . ان فوزه بهذه الجائزة لا يعد انتصارا ومفخرة للجوانيمال وشميها فحسب بل للشعوب التى ظلمت طويلا في القل والاضمت تنطع لاعلة لتتسالم حقا في كسب الجائزة لابن من ابناءها اللامعين .

سهر عوفى

ثم ياتى ذكر حادثة « متعطفات الشيطان » حيث يبتى يومى وزوجته حبسبين لفترة من الزمن ، وهى تشير في الواقع الى طرق جليلة متفرقة في جوانيماللا تحيط بقم الجبال والوديان التى دشسها السكان ، وقصة بيسان او الشجر المقدس التى اوردها استودياس تقوم على تصور شمي من حكاية وجل ترى متبرم ابدا يلحن على الشراب لكن يتناسى تبرمه ، وينتهى به الحال الى ان يسأل الشيطان ليحيله الى تمثال من الحجر .

وفي نهاية الجزء الاول من « مولدة مان » يعود يومى ونيشيلوج ، بعد ان تقدم بهما العمر ، الى سقط واسمهما ، وتحاول الزوجة ان تترد طولها الطبيعى بممارسة البحر .

وهنا نتسالم : ماذا يعنى هذا الجزء من الرواية ؟ هل قصد به ان يكون عرضا تسجيليا للحياة الجوانيمالية سواء في عصر الزدهار حضارة المايا او في فترة الانحلال التى سبقت الفزو الاسبانى ؟ هكذا له مع المحصور الاديب لصحيفة « لي ليتير فرانسيز » بعد ظهور الترجمة الفرنسية للرواية عام ١٩٦٤ .

» من المؤكد اننى اهدف الى تقديم صورة كاملة عن الواقع الجوانيمالى

لا تقرأ .. لا تقرأ .. لا تقرأ ..
لا تقرأ باسم القانون ..
الكتب تجعل الناس اشقياء ..
تصاه .. خالطين .. قلطين ..
.. لا تقرأ ..

قصة قصيرة كتبها الكاتب الأمريكى واى براد بوى منذ ١٣ سنة في عصر مكافى الرهيب الذى مهد لمصر جونسون وقرأ هذه القصة فرنسوا تريلو المخرج الفرنسى عام ١٩٦٠ ولم يفكر في اخراجها الا في عام ١٩٦٣ .

وبدا تريفو عمله في هذا الفيلم في ١٠ يناير ١٩٦٦ .

وهذا الفيلم هو اول فيلم يخرجه تريفو ناقضا باللغة الانجليزية ..



ارهاب ثقافى

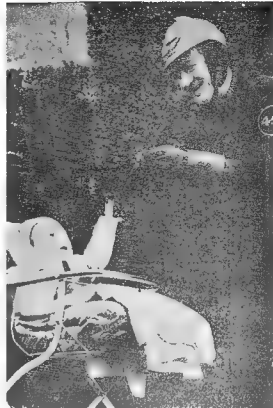
هرب صاحبه بعد انذار تليفوني جاده
في الوقت المناسب - وانطلقوا يبحثون
في كل مكان عن الكتب .. لم يجموا
هذه الكتب - وتمسك احدهم بالرجال
بمضخة تنطلق منها النار في درجة
٥١ - فهرتتت - وفي درجة احتراق
الكتب - وصوبوا نحو الكتب واستمر
حتى احترقت الكتب جميعا ...
وانتهى الرجال من معلم الشيطاني
الرهيب لم عادوا الى المكان الجهنمي
الذي انطلقت منه العرية .

القصة تقولانه بعد الحرب العالمية
الثالثة .. في هذه المدينة الخيالية
في صورها الكلية والواقعية في اجزائها
المتفرقة البشعة .. ساد قانون يقضي
بتحريم ثقافة الكلمة المكتوبة والاكتفاء
بالصورة .. ولهذا أصبح التلفزيون
هو سيد الموقف وهو الوسيلة الوحيدة
للثقافة .. للتسلية والترفيه وقتل
الوقت والهرب من الوحدة والملل ..
والسأم ، حتى الجرائد أصبحت
مجرد صور بدون كلمات .. ولهذا
حرص المخرج الفنان على عدم كتابة
اسماء المشتركين في عمل الفيلم
اكتفى بصوت المدينة التلفزيونية أخذت
في رثابة تذكر أسماء الممثلين والمخرج
وغيرهم وكانت الخلفية لهذا الصوت
عبارة من اسلاك الايرال ومضطتات
التلفزيون ...

لا ثقافة .. لا تفكير .. لا عقل ..
القانون - قانون هذه هي المدينة -
يقول ان الكتاب يجعل الانسان
لا اجتماعيا .. شقيا .. قسا ..
ولهذا فهو يحارب الفكر ويحارب
المثل ويحارب كل الآراء وكل الافكار
ايا كان لونها .. ذلك لانه - هذا
القانون الرحيم الطيب - يهدف الى
القضاء على الخوف والقلق
والألم .

فشار هذه المدينة هو لا يقرأ ..
واذا كانت المسيحية تقول في البدء
كانت الكلمة .. فان قانون هذه المدينة
يقول في البدء كانت الصورة ..
واذا كان جوده قبل موته متف بين
حوله : مزيدا من النور .. فان
هذا القانون يهدف بين يقومون
بتفسيده : مزيدا من الجهل ..
مزيدا من الظلام .. ولهذا استحال
رجال المطايع الى رجال يحرقون
الكتب ويظنون النور والعلم والثقافة
والفكر ..

ومن القريب ان يكون دون كيشوت
هو اول كتاب يحترق في اول غارة
بقدما لنا فيلم فهرتت ٥١ ..



انسانية وسفيرة

التمسوى اوسكار فونر والممثل
الارلندي سيريل كوساك .

يبدأ الفيلم بعربة حمراء طولها
لثلاثون قدما تشبه عربات اطقاص
الحريق .. وعليها رجال يلبسون
ملابس سوداء عليها رقم ٥١ وعلى
رؤوسهم خوذات بيضاء اللون ..
وتنطلق العربة الحمراء ببرجالها
السود من باب يفتح ايروماتيكيا
وفوق هذا الباب صورة التنين ..
شعار المدينة ..

تنطلق العربة في سرعة جنونية حتى
تصل الى احد البيوت ويندفع
الرجال داخل هذا البيت - الذي

وهو اول فيلم ملون له . بل هو
الفيلم الاول الذي يخرججه خارج
فرنسا ..

وعالم تريفو يتميز بهذه العناصر
التي تلمسها في كل افلامه وهي
الرومانتيكية والانسانية والسفيرة
والحنن .

كتب السيناريو تريفو بالاشتراك
مع جان لوي ريشارد . اما التصوير
فقد قام به الفنان المبقري نيكولاس
دوج والوسيقى من وضع يوفاد
هرمان .

واشترك في التمثيل. المثلة
الانجليزية جولي كريستي والممثل



لذكر ولنن ثمايش والمسه - عالم
كسبلي وعالم جورج اورويل في
قصصه ١٩٨٤ - يتحدث الناس
احاديثهم التافهة الفسفة السطحية
الباردة وذلك لقائمة هذا الصمت
الفارس الثقيل الذي يفرس نفسه
وينشر ظله وكأنه وطراى في داخل
هذه النفوس الوحيدة المسكينة وفي
الواقع الخارجي .. وكل ما يبيع هذا
العالم الجيمس بوندى الطوطاى
الشائنة هو هذه الترجسية التي
يعيشها الناس .. فهم يتقبلون انفسهم
التي ترسم على زجاج نوافل العربات
التي يركبونها .. وهم يرتبون
بايديهم الباردة على اجسامهم حتى
يعتوا فيها الدفء وليتخلصوا من
قوة هذه الصحراء الباردة التي
تمتد من حولهم وفي داخلهم .

اروع ما قمعه لنا هذا الفيلم هو
هذه التشكيلات اللونية التي قام
نيكولاس روج في وصي مقسرى وفي
سيطرة فنية عن طريقها بترجمة
احداث الفيلم ووقائه .. قدم لنا
روج عن طريق لمبه باللونين الاحمر
والاخضر بكل درجائهما عيدا للمعين
ومتمة للمقل - كانت الكاميرا تتحرك
في مرج سمعيد وفي انطلاق جميل
وكانها الشيء الوحيد الذي النشط
في هذا العالم الجامد السطحي
التافه .. هذا العالم الذي يعيش
وكله يحطم او في نوم مقنطيسية تحرق
فيهم الناس تحت سيطرة فين
التليفزيون اللون .. هذه المعين
الحمر المستبدة السيطرة .. كان
اللون الاحمر يمثل هذه الصناعة
التكنولوجية التي تقدمت حتى
تجاوزت الطبيعة والانسان والجمع
واصبح الانسان فيهمها مهتدا
ومضطرا الى الهرب منها الى الطبيعة
.. الى طبيعة اللون الاخضر ليبدأ
منا وفيها حشرة انسانية جديدة ..
وفي هذا الفيلم قصة حب ..
قصة حب بين رجل من رجال الحريق
يدعى موناج وقناة تعمل مدرسة
تدعى كلاريس - الرجل يدعى بفلسفة
هذه المدينة الحديثة جدا .. فلسفة
تقول ان الكتاب شيء تافه وان الكتاب
يجعل الانسان شقيا وبائسا ..
اما الفتاة فهي خارجة على قانون هذه
المدينة .. مترددة واثارة على لفلسفة
هذا العالم المسكين ..
وذاذ يوم تقدمت الفتاة الى
الرجل وتحدثت اليه واخلفت تانته
وتحاول ان تفهم منه لماذا يحرق
الكتب .. وكما لم تفهمها اجاباته

لعل المخرج يريد ان يحرق بهذه
اللون كيشوية السوداء القلوبه
التي تريد ان تغطي الناس من
مافيهم ومن مستقبلهم من ذكرياتهم
ومن آلامهم ومن آمالهم .. حتى
تجمل سدها يحاضروهم .. حاضر
مقطوع الصلة بكل الماضي وبكل
المستقبل .. ولهذا فهي تلجأ الى
حرق الكتب .. حرق التراث الذي
يربطهم بالماضي والذي يدفعهم الى ان
يحملوا بمالم افضل واجمل
واسعد .. هذه اللون كيشوية
السوداء التي تريد اقامة عالم لا يفكر
الناس فيه .. ولا يذكرون
ولا يطمون .. عالم سطحي تافه
يبلى .

ان داي برادبرى يريد ان يقول
ان المكارتية تهدف الى الوصول
بالانسان الى حالة اللافكر ..
الا يقل عن طريق التليفزيون الملون
وعن طريق الصوب من كل الاخوان
والانواع ..

ورجال القانون ينطلقون في شوارع
المدينة يفتشون الناس .. كل
الناس .. الرجال والسيدات
والاطفال .. ليهضوا عن الكتاب ..
مدومهم الاول والوحيد .. حتى انهم
استولوا على كتاب مقدس صغير
كان في عربة طفل صغير .. واخذ
الطفل في برادة يطالب بيده الصغيرة
ان يسترد الكتاب المقدس الصغير
ولكن رجل القانون في ابتسامه بلهذه
اخذ الكتاب وسار في طريقه ليتابع
القيام بواجبه .. ثم .. واجبه
والقانون يحرم كل صور التمايز
والاختلاف بين الناس .. والقانون
يحرم الحب وكل صور المصاهرة
الانسانية .. ممنوع ان يختلف انسان
عن انسان آخر .. الجميع نسخة
واحدة متكررة .. مثل زجاجات
الكوكاكولا .. وكان هذه المدينة
يسيطر عليها اب قاس يريد ويسمل
على ان يكون الابناء جميعا نسخة
طبق الاصل منه .. الحاضر ..

الحاضر .. الحاضر .. هو كل
الزمن .. لحظة واحدة جامدة
آسنة ... ولهذا استحالة ابتناء هذا
الحاضر الى كائنات منومة ..
تافهة .. شائنة .. شاردة ..
واستحالت الثقالة .. كل الثقافة
الى هذا التليفزيون الملون ببرامجه
الستيمية التافهة البليدة .. والى
هذه الجرائد المصورة بدون كلمات ..
في هذا العالم الغريب - الذي

السخيفة المسقيمة .. ذلك لأن الكتاب الثالث والمرحبة الرديئة والقلم السطحي وسال - مثل مفسخة الحريق - لأحراق الكتب الجيدة .. فالحرق هنا رمز وليس حقيقيا .. فالكذب الجنسية الصارخة وحكايات جيمس بويد والسبح والوطواط واللام الجريبة وغيرها تشبه هذه الجريمة الجهنمية الحمراء التي تحرق الكتب الجيدة التي تربط الإنسان بتراته العظيم وتحرمه في نفس الوقت من ينسأه مستقبل عظيم يعتمد على هذا التراث الجليل .

وفسدة رأى براد برى الأمريكى وليلم تريفو الفرنسى يسيران من صرخة احتجاج ضد هذا النشاط الهدام الذى يهدف الى أن تقوم الصورة بدور الكلمة المكتوبة .. وهو نشاط يشبه الى حد كبير أعمال الكتاب .. ولهذا كان التلفزيون القون هو الرمز الكبير للصوتة وكان الكتاب الجيد هو الرمز الكبير للكلمة .. لهذا التراث العظيم الذى الذى يحمل الناس يذكرون ويفكرون ويأملون ويعايدون بسد ذلك أن يخلقوا مالا أجمل وأفضل وأبعد .. من طريق هذا التلقى القدس الجليل وعن طريق هذا الالم العميق النبيل .. ومن طريق الأحلام الرائنة التى يسلمون على تحقيقها في عذاب وفى جهاد وفى نبالة وفى فروسية ...

إن الكتاب الذى يطوق رسالة الكلمة النقيصة النظيفة الشريفة النبيلة التى تحمل النور الى قلوب الناس وعقولهم إنما يساهم مع رجال الحريق في مدينة براد برى الواقعية فى أحشائى الكتب .. وبراد برى وتريفو ولويس ألن تيكولاس دوج وبرنار هيرمان وجان لوى ريشار وأوسكار فرير وجولى كريسنى وسيريل كوساك وكل من اشترك فى هذا الفيلم العظيم يماكون ويدينون هذه الثقافة التى تنتشر مثل الوباء فى أمريكا - ومن طريقها فى العالم كله - هذه الثقافة التى تقوم وتعمد على الاتساق وعلى الأثر وعلى

الأدب .. وفى حدود خاص من كراسات السينما من السينما الأمريكية قرر فرنسوا تريفو أن السينما الأمريكية لا تقيم وزنا للمثل الإنسانى وللذكاء الإنسانى وإنما كل منها هو الربيع التجارى أولا وأخيرا .

توفيق حنا

هاربا الى خارج هذه المدينة بعيدا من هذا العالم السقيم البليد . وهناك بعيدا .. خارج .. خارج حدود المدينة توجد غابة خضراء وبحيرة كبيرة .. وفى هذه الغابة يعيش الناس - الكتب .. إذ كان كل هارب من مدينة الظلام والجهل والقياد يستحيل الى الكتاب الذى يهجه .. بعد أن يحفظه من ظهر قلب .. هناك وجد الفتاة التى كانت المدرسة قد طردتها بتهمة محبة الكتب وبتهمة الثقافة وتهمة الخروج على قانون المدينة .. وأصبحت كتابا حيا هو « مذكرات سان سيمون » .. واستعالت الغابة الخضراء الى جنة معروفة وغير .. واستحال أفراد هذا العالم الجديد الى مكتبة حية تحفظ التراث لتسلمه الى أبناء وينات القصر الجديد ..

وبراد برى يريد بهذه القصة أن يثبنا بأن الإنسانية لا بد وأن تنتهى الى أن تصبح هذه المدينة التى تتركه الثقافة والفكر والمعرفة ألا لم ينادر بانقراض الثقافة التى تسبى في طريق الانحطاط والثقافة والسطحية بفشل هذه البرامج التلفزيونية الفارغة الشائنة وبفشل هذه الكتب الرديئة

سألته قبل أن تتركه : ألم تقرأ يوما كتابا من هسسلر الكتب التى تحرقها ؟ ..

وكان هذا السؤال بداية تحول فى حياة هذا الرجل .. وكان أول كتاب يقرأه هو كتاب دافيد كوبر فيلد لويكنز .. وانطلق يجمع الكتب ويقرأها .. كان يحرق الكتب نهائيا وفى الليل يتسلل من فراشه الى حيث يقرأ وهو سعيد بهذا التحول الرائع وبهذا العالم الجديد من الثقافة والفكر والمعرفة .. وانتهى الى قرار خطير أن يترك عمله الذى لم يمد يؤمن به ولكن رئيسه أرفعه على البقاء معه فى آخر غارة يقوم بها .. وكانت هذه الغارة موجهة اليه .. الى بيته هو .. إذ وقت به زوجته التى شاهدته ذات ليلة وهو غارق فى القراءة بين كتبه الكثيرة ..

وأرفعه رئيسه أن يمسك بحضرة الحريق ويعرق بنفسه الكتب التى أحبها .. وأمسك بهذا الجهاز الجهنى ولكنه بدلا من أن يوجهه الى الكتب ، أطلقه على فراش الزوجة أولا ثم على التلفزيون ثانيا ثم على رئيسه ثالثا .. وانطلق بعد ذلك

اصطفاة لقائى



مولود معمرى

صراع الجيلين في الجزائر

محمد ديب ومولود فرعون ومولود معمرى .. الجيل الأول للحركة الأدبية الجزائرية تكونت منه مدرسة واقعية تنهج في علاج مشكلات الفقر والاحياء السلبية المحرومة في المدينة والريف نهج « أجيل زولا » - وائد القورسة الواقعية » ..

وفي كل أعمال هذه المدرسة الأدبية تلمس رقة الرواية الشاعرية المترجمة بالسلف .. والوعى العميق القومى بتقدير نضال الشعوب .. والتنديد بالحروب من الزاوية الانسانية .. لقد اضافت هذه المدرسة وخاصة أعمال **مولود معمرى** الأدبية التي تقارب في غنائيتها الثرية وصفاتها ونقائها .. الى الادب الفرنسى المعاصر نفحة جديدة ورمشة جزائرية جديدة .. لقد اغنى ادباء الجزائر - مثل اخوانهم من الروائيين الهنود الذين يكتبون بالانجليزية - من طريق ايقاع لغتهم وموسيقاها الخاصة تلك اللغة الجديدة التي توسلوا بها للتعبير عن ذواتهم ومن بيتهم الجزائرية التي انطلقوا منها ..

وفي عام ١٩٥٢ ظهرت الحركة الأدبية الجزائرية الماصرة بأعمال ثلاثة من روادها محمد ديب ومولود فرعون ومولود معمرى .. وأعمالهم تتميز بالامالة الفنية وتنبع من مشكلات المسالم العربي ، رغم أن وسيلتهم التعبيرية هي اللغة الفرنسية .

القتل النسي

مولود معمرى من مواليد عام ١٩١٧ ونشأ في أسرة ثرية من مناطق الجزائر الجبلية واتاحت له ظروفه أن يلتحق بمدرسة الرباط الثانوية ومحصوله من اللغة الفرنسية شبيلا .. ثم اتم دراسته بعد ذلك في مدينة الجزائر وفي باريس .. وفي الحرب العالمية الثانية حارب مع الحلفاء في إيطاليا وفرنسا وألمانيا .. وهو الآن يقوم بتدريس مادة الادب الفرنسى في جامعة الجزائر ..

- « **القتل النسي** » عام ١٩٥٢ ..
- « **لؤم الرجل العادي** » عام ١٩٥٦ ..
- « **الايون والصبا** » عام ١٩٦٥ ..
- ثلاثة أعمال أدبية ظهرت باللغة الفرنسية لمولود معمرى .

ورايته الأولى « **القتل النسي** » لا تزال تطبع بعد مضي ١٥ عاما على نشرها .. وقد بيع منها أكثر من ٥٥٠٠٠ نسخة حسب التقرير الذي أصدرته هيئة البونكو في العام الماضي ..

ويجري حوادث « **القتل النسي** » في إحدى قرى قبائل البربر « تاسكا » .. فقد كان يعيش في هذه القرية قبل الحرب العالمية الثانية جماعة من الجزائريين .. عيشة موزلة وانقطاع عن العالم الخارجى .. يسودها الملل والمطالعة والتناصر الماطنى المرفف ، حتى اذا جاءت الحرب كشفت عن نفسياتهم ، وأظلمتهم على ما جرى في المسالم المحيط بهم من أحداث ومآسى ، وتصور الرواية مظاهر هذا المجتمع البربرى القبلى الملبس من سيطرة التقاليد وعالم القنبيات عليه . وكما تبدو في الرواية مظاهر الحرب في شمال افريقيا من عام ١٩٤٢ الى عام ١٩٤٤ .. وما جرت به الجزائر من يؤس وموز ونقص في الرجال ..

سجن الجزائر

(أنا في سجن الجزائر 11)

يسأل بين تسأيا حوار رواية :
« **القتل النسي** » بطل الرواية صديقه ..
- هل أنت في السجن ؟ -
فأجابه :

- أنا في الجزائر .. فكلا الحالين سواء !!

فاذا كانت الجزائر سجننا كبيرا تحده أسوار الاستعمار الفرنسى ،



وكبيل نزلاءه الجزائريين يسود الاستعمار وارعابه ، فان قرية .. « تاسكا » - التي تجرى فيها حوادث الرواية - في جبال البربر حجرة صغيرة ضمن السجن الكبير يبدو فيها الحقيقة الاستعمارية في شكلها السافر ووعسها الأليم ، كما تبدو الحقيقة الإنسانية في حالات الكآبة والقلق النفس والتفصال المادي والخضوع لولاثة الامداد القبلية والتقاليد - فالقرية على صغر حجمها الجغرافي وبمدها من حياة المدينة تمتع بالحياة والمفاجات وتنامر الشخصيات .. وفي طريقة مؤثرة تحمل القارئ على الإستجابة العاطفية السريعة والمشاركة الوجدانية مع الحوادث .. والصداقة العميقة مع أبطال الرواية ..

جبلان مختلفان يعيشان في قرية « تاسكا » : جبل قديم .. متمسك بالماضي متصفا بالقسامة والرفض بما شاء الله لهم ، مؤمن بالغيبيات والقضاء والقدر ، وجبل جديد أخذ الكثير من الحضارة الأوروبية .. يتردد على حاضره وماضيها معا .. يستغل هذا الجبل في شخصيات « مكران » و « مناس » و « مدور » و « والي » و « رافع » .. كل منهم له اتجاهه الخاص في الحياة .. ويدورون في حلقة مفرغة من الملل والقراغ الفكرية الناقص من انعدام الفاية والانزوال من العالم الخارجى .. ولتمسل أكثرهم تمردا وتناقضا مع محيطه هو العلم « مدور » الذي تخرج من مدرسة العلمين .. فهو يمثل الأفكار التقدمية المعاصرة ، والفردية الإنسانية المتمردة على كل ما يحيط بها من تقاليد وأوضاع مقدسة عند أهل القرية .

وإفاد مولود معمري من تجربته الذاتية في اشتراكه في الحرب العالمية الثانية مصاحبا الجيش الفرنسى محاربا في فرنسا وألمانيا وإيطاليا .. وأثبت في ذهنه وقلة هذه المآكد صورا انكسبت على دوايته ..

- لحدوث « التل المسمى » تجرى تحت تأثير سقيتين :

أولاً : وهي التقاليد الاجتماعية بما يحويه أطرافها من رداة وجمال .

ثانياً : طائفة متحركة : وهي الحسب العالمية الثابتة وانكسارها على سكان مناطق شمال أفريقيا .

أهلده هي الحرب !

ولقة الحروب بالنسبة للجزائر

نصه داميسة مروعة .. وجدت في نفوس أدباها وقلوبهم مكانا مؤلما . فقد تحمل أبناء الشعب الجزائري أهام الحروب التي شنتها فرنسا في المستعمرات وفي أوروبا . فما أكثر الدماء التي سفكت من فرنسا ولأجل فرنسا . وسقط فصحيا الجزائر دونها هدف لو غاية . ولم تكن الجزائر سوى اليتيم والحزن والدمعة والدموع ..

فالجزائريون كانوا يتمتعون أن الحرب المالية الثانية تمتل لهم الخلاص من حياتهم المادية . وكانوا يتلهون على حدوث هذه الحرب لأنها كانت تجعل لهم أمل النصر .. « كان الناس لا يتحدثون إلا عن الحرب ، التساء عند العيين وفي الطرقات ، والرجال في الساحات والمقاهي والأسواق . ولأسباب متنوعة لا منطقية غريبة الدواعي كانوا ينتظرون بشوق من الفرح قدوم الحرب على الرغم من أنه لن يصيبهم منها إلا الخراب ، فالعرب سترزق فيها الأرواح .. ولكنها مادة حاملة تصيب الناس برأسها فتفكر بذلك وتراعى العيش ، كان كل واحد مل الانظار ومعركة ماذا سيحدث على الحياة اليوم !! » .

حتى اذا دنت الساعة لتسلب الجزائر أبنائها الى المآزر لكي « يستموا القربان في مكان ما من فرنسا وألمانيا » ارتفعت أمامك الصحات المنانة المألوفة « فقد كانت الأمهات يكون أولادهن كما لو وصلت أبناء موطنهم في ساحات القتال .. وتنتطق الصحات الدامية كأنها أفواه حيوانات مذبوحة ، صحات مدوية لم تكن تتوقف إلا لترداد قوة وعنف متساقطة من النزال المجاورة .. كان الناس يمتون أبنائهم وتكلمهم مائرا جميعا .. « أهله هي الحرب !!! » .

وبينما الموت يتساقط على المنازل والأرواح ليتشر فيها الحزن والحداد ، تمتل القرية من صونف الحرمان أصناف ما تصانف في الأيام العادية .. فقد ازدادت الحياة خشي صلا . الناس يخرجون الى الطرقات ويأيدهم اليشاذق بروجونك بادف أن تقسم معهم مؤونة التعمير

التي تحملها الأولاد . لأن الأطفال ليس لديهم شيء يأكلونه .. « ويموت ذات يوم شباب ، فيكتفط طبيب المقاطعة كومة من الحشائش الصحراوية في يطنسه .. ويصبح الطبيب « أهله هي الحرب !!! » .

شاعر نفسه مضطربة مؤلة كانت « الحرب تنقل بوطانها على الأشياء فتجلبها أكثر اختصارا وأكثر كآبة » حتى اذا انتهت الحرب .. وعاد من الشبان من كتبت له السلامة .. عادوا يحملون سخطهم وقلقهم على مستقبلهم .. فسادوا الى الهجرة الى أوروبا بحثا عن لقمة العيش . قفرت الأسواق من مشيهم القوى العنيف ، ولم يعد يترصدون الفتيات حينما كن يرعن ويهجن في الماضي يفرغن جرابهن في أوعية مثقوبة وكما حرمت العين والدروب من نسكات القنيسات وعيشهن أضحت كئيبة هادئة كحكايات الشيوخ العلية ! ! .

واعتري أهل القرية التشاؤم . وتلمسوا لهذا الحداد المسمى سببا غيبيا يتناسب مع عقليتهم ونظرتهم الى الحياة فقد شعروا أن القرية « تعاني مرضا غربيا لم يستطيعوا الوصول اليه .. هل أفضينا أولياء الله ، أم هل تجاوز شيطان قريتنا حدودهم الأخلاقية ، أم هل فكر الشيوخ في مجالسهم تفكيرا خاطئا وتديريبات ظالة .. حتى نجف الينابيع ويحرق البرد الزرع . ولم يسد الأطفال يرمجون ويتشاجرون بل يجلسون في حلققات الساحة كالشيوخ يتكلمون عن الحرب وأسماهم العلال ! ! .

وعقمت بعض نساء القرية . وكانت أكثر المواليد من الآث ، وأكثر الوليات من المذكور .. ووجدت التقاليد والأصنام القرابية وعالم الغيبات مكانا له في حياة الناس ، وآثر في تصرفاتهم وسلوكهم « لم يعد العالم كما في عيشه يا سيدي سيد الرحمن !! أن الجبل حمل اعتداه من كل ناحية ، أن أبناء أولئك الذين كانوا ينصتون اليه وكانت من الأبناسبا نقلوا اليه التقاليد الدخيلة .. أنهم لا يسيرون على مدى القوانين ، وسوف يأتي اليوم الذي لا يتحدثون فيه بلغة آبائهم .. هذا الجيل ملعون !! ملعون !! ! .

ماذا حدث لولود معمري .. وفي مايو ١٩٥٧ جاءت الأخبار من الرباط تؤكد أنه غادر الجزائر ونفى الى مراكش ..

وبرسل معمري الى صديقه الشاعر الفرنسي العظيم **أوجسطينا** خطابا مفتوحا على صفحات مجلة « **الآداب الفرنسية** » قال له فيه :

.. عزيزي أراجون .

اتنى رسالتك ، وكأنها صادرة من الريح ، ذلك أن المشكلات التي تثيرها تبدو لنا الآن غريبة بعيدة ، أترى لا تزال هناك بلاد يهتم الناس فيها بأشياء جميلة رقيقة كالآداب والأدباء ؟ حقا انكم تقوم سعادة على ضفاف السين !! .

أما هنا .. فالرجال يموتون .. ولكن آمالا تولد كل يوم .. آمالا جديدة متباعدة صامتة ، آمالا واسعة وحقيقية .. حتى أننا نرعى بالوت في سبيلها ، لتصبح آمال موتى اليوم هي واقع أحياء الغد .

من الصعب الآن يا عزيزي خدمة الله وخدمة القصر في آن واحد ، وما يعطى لأحدهما يخسر الآخر . أن يقصر في المستعمرات لأصعب أكروبات ممتاز !!

ولا يمكن أن يظهر في قسائل النظام الاستعماري أي قدسي أو بطل ، بل لا يمكن أن تظهر أية موهبة ولو بسيطة دون أن يظلمها الاستعمار . أن الإنسان لا يرفع الإنسان بل يظلمه . ولا يثر فيه الحماية بل يذلعه الى اليأس والمقم . أنه لا يؤلف بل يسرق ويمزق . ويجبر كل رجل في إطار وحدة يائسة .

لقد أنتج الاستعمار شكلا جديدا من العلاقات بين البشر : ألا وهو الاحتقار لشعب بأكمله . ولعمري أن ذلك الاحتقار لا يصلح أساسا لن يريد تأسيس حضارة .

فلذا يا عزيزي أراجون . متى عام ولم أكتب شيئا . لأنني لا أجد شيئا يستحق الكتابة . لا شيء سوى المأساة الكبرى .. والدروع . والدماء . والأطفال القتلى .. الأبرياء ..

« **هذا الجيل ملعون !** » صيحة السخط على جيلنا المتفتح على الشمس الدافئة .. الجيل المتقل ضميريا بمشترات المأوى .. مأساة ملايين البسطاء الذين تركوا أبنائهم نياما وخرجوا في منتصف الليل ليقاتلوا في حروبين عالميتين ولم يمسودوا .. ومشترات الآلاف من الأدميين الذين أكلت الكائنات الصغيرة اللاعربية أجسادهم فخرجوا من تحت أنقاض الحروب مشوهين .. وعلايين الباحثين من الطغصام مير ثورات الجوع المختلفة التي اجتاحت وجه قرتنا المشريين .

شباب « التل المنسي » أبناء القرن العشرين لا نرى له في الرواية وجهها محبدا . أنه شباب يخسر من الشيخ ومن التقاليد وعالم القبيبات والقضاء والقدر ، ولكن أحدا منهم لا يقدم حلا لمشكلات قومه . أنهم يملنون السخط والثورة تملأ قلوبهم ولكنهم لا يقدمون حولا « **جيل ضائع** » روعة عميقة تفصل بين الجيلين : القديم والجديد .. ولوحات أجيد صممها تجمع بين روعة الفن التصويري والولوية الاجتماعية .. والوصف البارع للتخيل بالحروب من الناحية الإنسانية ، وأسلوب يتنزع بالمنف والشاعرية تقف رواية « **التل المنسي** » في مقدمة الأعمال الأدبية التي صورت حياة أهل الريف الجزائري .. مما جعلها تنال جائزة التحكيم الأدبية الفرنسية عام ١٩٥٣ .

الحرية لا تتجزأ !

وفي ٥ من أبريل عام ١٩٥٦ اكتشف مولود معمري أن الحرية لا تتجزأ ، وأن الفكر لا يستطيع أن يتمتع بالحرية ما دام ضحية سجين .. ففى ذلك اليوم هاجمت أحسنى الدوريات المسلحة منزله بمدينة « الجزائر » واختطفته . ولم يعرف أحد لماذا ولا الى أين . وعلى الفور اجتمعت « **اللجنة الوطنية للمفكرين** » بفرنسا - كان من بين أعضائها أراجون وفركوند وكلود روبا وسارتر - وأرسلوا برقية احتجاج الى الحكومة الفرنسية طالبوا فيها بضروة حماية حياة الكاتب الجزائري الحر .. انتقادا لما بقي من سمعة فرنسا .. ومرة أصابع قاسية لم يعرف أحد

الكاتب والقضايا مصره

ويتفق الناقدان الفرنسيان كلود روبا والروائي ميشيل بوتور على ان مولود معمري من أبرز الكتّاب الجزائريين الذين نقلوا الثقورة الجزائرية - في أدبهم - من نطاق السخط والشكوى والحيرة الى ميدان العمل والتضال . كما أنه كان من أوائل الكتّاب الذين ساسموا في كشف « القومية الجزائرية » للعالم .

وفي رواية « الأليون والعصا » يحدد مولود معمري هذه المشكلات التي تحتاج وطنه ، فيصور تجربة جزائرية دمرت من آخرها في معركة التحرير الوطني .. ولوغر الرواية بعدة شخصيات مختلفة متناقضة .. منهم المثقف السالم .. والمناضل الثوري والسياسي الذي يرى في الدم وسيلة للحرية .. وصرعات نفسية عاقلة في بعد المسافة بين الحلم والواقع . ولكن لا تعفيه من ترجمة الحلم الى واقع .

وستظهر هذه الرواية كفيلم في الشهر القادم . وتنتجها الحكومة الإيطالية . وقد اشترك في كتابة سيناريو هذه الرواية مع المؤلف الشاعر السيناريست الإيطالي المعروف « باؤوليني » ، كما أن في الطريق الى شراء مولود معمري مسرحية جديدة ستظهر في أوائل العام القادم تحت عنوان « المدينة الشمسية » . وتعتبر من مشكلة الفرد الذي يبحث عن طريق يخلص به من وطأة الانبعاثات الاجتماعية المتزايدة .

يقول مولود معمري عن مسئولية الكتّاب تجاه مصره :

الكتّاب الجزائري يجب أن تكون له حجة الشار المربكة ، أن يكون صدى رنانا يبدى في مسامع الناس ، ولسله أن يكون « مكبر الأصوات الرئسي » الذي تكلم عنه الشاعر الروسي العظيم « ماياكوفسكي » ولكنه سوف يكون جزائريا ، جزائريا في كل شيء ، وسوف يصفو بالانتباه ، في شفق مشبوب الى كل الأسداء والأصوات المترددة في جنبات العالم .

هذا الكتّاب هو الذي ننتظره ونترقبه ليحمل مسئولية تجاه وطنه . لكي يكتب روايات تروحم بالإبتسامات . وتوغر بالإيمان واليقين ، هذه الروايات التي سوف يكتبها ليشرق لنا ونحن نحمل وزر اللثة ويشعق لنا حسن النية . وبالتالي عندما يكون الكتّاب يحمل مسئولية حريته ووطنه **فإنه يعمل مسئولية مصره** .

ومولود معمري يعشق رسوم الفنان جوجان . وتذبه الموسيقى اليونانية القديمة . ويحب اللغة اليونانية القديمة بجانب الإنجليزية والفرنسية والإيطالية .. ويرى أن الصقيرة هي أرق أشكال المعرفة اللاإرادية .. وأن الحب كلمة غامضة مبهمة .. **فيها شيء من كل شيء** ، مزيج من النصف الحيواني .. والعنسان الرقيق والضعف الإنساني .

وحضر اجتماع أدباء آسيا وأفريقيا الذي عقده بالقاهرة عام ١٩٦٢ .. والذي عقده ببيروت في فبراير الماضي .. وقال :

« أن المشكلة في العالم الثالث لم تعد هي مشكلة الاستقلال . بل المشكلة هي مشكلة حرية الكتّاب . وما ينتج من أدب صادق نحو المشكلات الإنسانية المحيطة به .. لأن الكتّاب يريد ممارسة الحياة بشيلة وعمق ويريد التوغل الى أعماق الإنسان وأكثرها غموضا .. »

وأخيرا .. أن مولود معمري كما يقول الفيلسوف الأدبي الفرنسي المصلاق « أندريه مالرو » - وذير الثقافة الفرنسية :

« يشكل ظاهرة أدبية جديدة بالاهتمام والتقدير فقد أخلص في عرض جوانب عديدة من حياة وطنه الجزائري من وجهة نظر عربية لقراء الفرنسية فلي أدبه تلمس مسحة الروائي الفنان .. والعبارة الفلسفية . واسلوب واضح قوي يمتاز بالتركيز . وهو مناضل ينقل قارئه الى عالمه الخاص .. عالم الإنسان اللقي في قرننا العشرين » .

فاروق يوسف اسكنند



● « أولو ماتكوما » هاري

الترك الجمهور من فضلك يدخل
الترك الجمهور ينصب
لاغانينا الشعبية
للأغاني الوطنية

لرئين النغم الداوي على وجهه
الصانع

وفي الديوان الى جانب قضية الفلاح
المصري ، قضية الانسان الذي يكافح
الظلم في أكثر من مكان في العالم ..
يوجد « قضية حب » وهي قضية
شاعبة وحزينة ومحدودة الابعاد ،
ذلك لأن الشاعر في هذا المجال لا يملك
شحنة الفرح والسبوة والانتقام التي
تكون زاد هذه الرحلة ، فهو مثقل
بالخوف والشجن ، وهو سريع الملل ،
ومحكوم عليه بالتكوص في هذا الميدان
بل ان أسهل شيء عليه كما في المديد
من قصائده ان يلقي السب على
الأيام .

وهو يحس هذا أو بعبارة أخرى
« يعبث » وفي ضوء هذا نراه يطلب
من حبيبته ألا تلومه ، كما يطلب منها
في إحدى قصائده « ثوب الفران »
وهو في بعض القصائد يشغل بالطبيعة
من الحبيبة ، وهو « مرموب » الى
حد أنه يطلب من الطبيعة ألا تنسى
أسرار هذا الحب .. وكان هذا الحب
جريمة !

وهو اذا اتاحت له فرصة مع من
يحب نراه يشك في أنه ستكون هناك
فرصة لقاء آخر ، فالحب عنده اختلاس

ع . حميدة



من الزورقة الفريقة الى القلب الحائر

نحن أمام شاعر غامر احدانا كثيرة ،
واحس بان هناك اشياء صوفه ولعوق
حركة الحياة من حوله ، ولكنه لم يكن
يجرؤ على أن يلمس جسم هذه الاشياء
الا بعد أن ترتفع من حولها الأصوات
.. ويصد أن تصيح الشمس على
ناقله !

والى جانب هذا فهو لا يحس من
القواهر إلا ما يعصر الناس من حوله ،
إلا ما يلتصق من ثور عيونهم وحيات
قلوبهم ، فهو لا يتنبأ .. لا يوحى ..
لا يتكشف ، وإنما ينحني على الواقع
الزائر لم يقدم الجراح وهي تسطح ،
والهموم وهي تنخر في قلب الانسان
.. ومن خلال كل هذا تممت نظيره
للحياة ، وإن بقي الشكل عنده على
ما هو عليه ، فأخر قصيدة عنده
- حتى ولو كانت من الشعر الحديث -
لا تختلف من حيث الإيقاع والممار
بصفة عامة عن أول قصيدة قالها ،
وليس معنى هذا أنه قليل الممارسة
والثبات للكلمة الشعرية .

وعلى كل فديوان « أحلام الزورق
الفريق » مع أن قصائده قليلة واكاد
أقول شحيحة ، إلا أننا نرى « عيد
القائد حميدة » يفتي في القصائد
الأولى منه غناء حاراً للانسان العربي ،
فهو يدفعه الى أن يغير حياته ،
ويحرضه على أن يرفع رأسه ثم
يضعها - ينفذ - في قلوب الذين
يظلمونه ، ويدعون عليه الطريق الى
الفجر وهذا واضح في قصيدته
« ثورة فلاح ١٩٤٩ » وقصيدته
« نشيد الفلاس ١٩٥٠ » ففيهما شحنة
من النضب ، وفيهما الصراع بضرورة
العدالة الاجتماعية .

ثم ينتقل الشاعر بعد ذلك من
التعبير عن فريته (شرنوب بعيره)
الى رقة كبيرة من الحياة ، وفي
الوقت نفسه يتحول عنده الفلاح
المظلوم الى الانسان المظلوم ..
المحدود .. المنتصب الحربة ، فهو
يكتب من الاضطهاد السلافي في
عام ١٩٥٦ ، ويكتب عن الجزائر ،
وليس قلبه قصيدة من الشعر
الافريقي تدور حول عشق افريقية
كما هي ، لا كما يحسها الانسان
الابيض .. بل قلبه هذه القصيدة
فيقدمها للقاريه العربي .



أكثر منه شيئا آخر ، وهو كثير الأسئلة في هذا المجال الذي يحس فيه عدم القام الأسئلة ، وبخاصة إذا كانت هذه الأسئلة ستدور حول الموت والفراق والخوف .

وقريب من هذا أنه يشقى الحزن في حبيبته ، فهو يجدده ، ويشفيه ، وقد يجلس متنبها كالمجانز أن يأتي إليه الحبيب ، وقد يسمى وراء الوسائل التي تمزق هذا الحب وتفتته .

● تمنيت لو أن قلبا دعاني

وعانق قلبي باسم الهوى

إن الشاعر حريص على إخفاء علاقاته وعلى كشف نفسه ، وحريص على تناول الظواهر والأحاسيس الخارجية والمشروعة ، ولعل هذا كان وراء إحباط عاطفته الخاصة وتحولها إلى هذا الجانب الحميم الذي يمكن تسميته بشعر الأسرة ، ففي الديوان حلم عميق بطفل ، وفيه عدة وفقات عند الولد ، والأخ ، وفيه تلك النضجة الجديدة في الشعر العربي ، وهي تحول الأم إلى حبيبته ، فمن يقرأ قصيدة « صلات » يخل إلى أن الشاعر يتحدث إلى حبيبته ، ولكنه يكشف من خلال القصيدة أنه يتحدث إلى أمه ، ولم أنه يتنادبها بكلمة

« يا حبيبى » .

إن معنى هذا أن الشاعر يكلم العالم من خلال البراءة والتقصير والملاذات المشروعة ، وممناء أيضا أن الشاعر لظروفه الخاصة لا يملك إعطاء الحق لانه في انتظاره ، وفي حاجة عميقة إليه ، وإذا كان الحق كما يقول علماء النفس - منحرا لا غنى عنه في أي موقف من مواقف النبو ، فبركنا كيف أن الشاعر بدأ هذه العاطفة ، وحولها إلى نغمة من أنغام الخوف والشفقة مما ؟

.. ومهما يكن من شيء فما يحفظ للشاعر عبد القادر حميدة ، أنه في القصائد التقليدية القالبة على الديوان .. كان في ذهنه الرغبة في تحسين هذا القلب ، والحد من صرامته ، والتفتن من « وحدانه » بالطريقة التي تربع القارئ الماسر ، فهو لا يحجر جرا إلى نهاية الشطر أو أكثر البيت أو البيت كاملا ، وفي غنوه حسدا نجده يشر دائما على « الولفة اليبعة » في آخر كل بيت بحيث لا تكون القافية متحرقة ،



خطوة
خطوة
كانت رحلة
انصاعها
في طرف القرية !

.. ولا تنسى له أيضا أنه « نساخ » بالمنى الذي يتقدم به إجابة سرد موقف قصصى في الشعر من خلال سعدد من الصور البارزة داخل إطار المكان والزمان ، ومتممدا في الوقت نفسه أكثر ما يعتمد على الحواس وفي مقبدهتها الحس البصرى .

وأخيرا فانه كان يمكن للشاعر أن يعتمد على هاتين الخاصيتين ، بحيث نجد عنده شيئا مثيرا في شعر مصره ، ولكن مشكلته الحقيقية أنه يمتلك صعدة مواهب متساوية ومتعقدة ، وأنه لم يحسم إلى الآن في هذا الموقف ، ولم يضع نفسه في دائرة « الاختيار » المنجبة ، وما نحسب دوره في الشعر سيكون حاسما ما لم يملأ التمييزه التام إليه .

ونحن الآن أمام شاعر من شعراء الموجة الجديدة .. شاعر لا يجمل الحياة .. لا يرونها .. لا يدل على إفراحها ، وفي الوقت نفسه لا يحس أن الوجود متوازن ، وأن كل خطوة يخطوها القلب الحائر على الطريق لا يمكن أن تضي دون حراسة .. ففي زماننا أشياء كثيرة تمرق مسيرة الإنسان .. أشياء تسمى الزيف ، والخوف ، والردع ، والمقاومة لكل من لا ينخرط في النغمة السائدة سواء أكانت هذه النغمة صحيحة أم خاطئة .. طلبة أم بعيبة !

وكل هذا جعل « أحمد سويلم » ينحاز إلى أرض الشعر الجديدة الاكتشاف ، والتي إن كانت تعرف في الماضي بأنها من طفر وشقق ، وترق وانسياب ومداعبة ، فانها الآن أرض تريس وحقد وثقى ، ووضع يد على السلاح .. أرض ينصب عليها يختلف « القبح » وتسير عليها القيم التقليدية يستعجها ويخوف !

فانجيل الجديد - بحق - ليس جيل الشعراء المستأجرين في القصود القديمة ، والعليان بين مواهن اللهو ،

أو غريبة من مجموعة الإيقاعات التي تتكون منها القصيدة .. وإن كان « التوازن » بين ما يريد وما يتحقق يخل في بعض المقامد .

.. ونحن لا ننسى للشاعر - ومم فلة النماذج - أنه يحاول أحيانا أن يعصب أدوات الشعر بأدوات بعض الفنون الأخرى ، فهو يستخدم ما يعرف في السينما « بالونتاج » حين يقدم صورا متتابعة ، ومباشرة ، وبطريقة ما يعرف في هذا المجال بانقطاع التنام ، ثم يجمل كل هذا في خدمة نهاية مفتوحة مؤدحا - كما في قصيدة « رحلة » أن نهاية الإنسان تنتهي دائما إلى جانب مجهور مما يسكن .. إلى المقابر .

● وأبى جنة

تتمدد في حضن الكتب

صعد متفتح كالقربة

حينما يملو

حينما يهبط

والحين الثالث لا يهبط

.. ومضى المؤكب

حريصا على شيء فهو أن يتخلص هذا
الإنسان من الحقد والحزن .

● ولنتناسى - منذ نشأنا - حقدنا
وحزننا

نبتل من كثورتنا الحائلة السوداء
ونضع الظنون والمانا

لأنه الظما

يشرق في حلوقنا

.. وقد لا يصل « انسان »
الشاعر الى شيء ، وقد يموت
« العشب الأخضر » ، ولكن المطلوب
فقط ألا يقف .. ألا يركد ، فليس
الإنسان عند الشاعر أن يتحرك حتى
ولو كانت الحركة مستحطه ، أن
يتغير حتى ولو كان التغير سيجله
شيئا آخر تماما ، لأن هذا هو الطريق
الوحيد الذي يبعده عن العالم
« الراتبة التابوتية » ، ولأنه
لا يعرف انهداما لا ترمق ، وحلونا
لا تجل ، ولأنه لا يعرف - كما يقول -
ألا الناس الملوطين .

● وادخل ركب الملوطين

● لك حبي يا قلب الملوطين

فهو لا يجد طمانينة إلا بين هذا
الصف من الناس ، لأنه كما يقول
« سقيم » وسقمه هذا يذكرنا بسقم
إبراهيم في القرآن الكريم ، لأنه تابع
من الشوق الى المعرفة .

وقد نرى الشاعر يعبر عن نفسه
من خلال « هملت » الشكسبيرى ،
في قصيدة بهذا الاسم ، ولكن بفهم
واقعي جديد على نحو ما رأينا في
نظرة الروس لهذه الشخصية في فيلم
من أفلامهم ، وبطريقة قريبة في
التناول من هملت البياني في ديوانه
« النار والكلمات » .

●● فإذا تركنا هذا الجانب عند
الشاعر وجدنا جانبا آخر عنده ، لقد
رأيناه يفتح فيما يسمى بالانفراج .
أو فيما يسميه « مغالوف الطريق »
فهو في هذا الجانب من شعره يكون
بعيدا عن ذاته ، ويكون - كما يقول
علمساده النفس في وصف ظاهرة
الانفراج - في وضعية الذي يعاني
من اضطراب حاد في علاقته مع المجتمع
ومع نفسه ، بحيث يصدق عليه قول
بلايرون « بينهم ولكن ليس واحدا
منهم ! » .

ولعل عدم التوافق الذي أصاب
الشاعر من خلال ظاهرة الانفراج هذه ،
هو الذي سهل للشاعر أن يكون مسكونا

والتألمين داخل أنفسهم وحياتهم ،
لأنهم يتحسون عيونهم وقلوبهم - أول
ما تفتح - على القسوة والدمعة
والعذمة والخوف والزميق ، وعلى
الإحساس بأن الوجود هش ، وبأن
اعداد هذا الوجود ممكن لا مرة واحدة
وإنما أكثر من مرة .

لذا كان الشاعر يخوض حتى
ركبته في هذا العالم القريب ، فإنه
حين يمارس وجوده ، وحين يكتب
حتى عن أبهى الأشياء ، فإنه لا يد
متأثر بما يشاهد وما يسكن في نفسه
وما يصبه في الواقع وما فوق
الواقع .. ولعل من القسوة حينئذ
أن نطالبه بالمتاصر المرتبة ، والكلمات
المستقولة ، والصود التي تصلح
للزينة ، أو أن نطالبه بالنظام
الحكم ، وبالخصوصية لكل ما يتناول
من شخصيات وأحداث بل وأجواء ،
بل لعل من الطبيعي جدا ألا نزعج ،
لأنه علينا أن نتعود على الأشكال
والضامين القلقة والمصيبة والرفعة
والمفاجئة ، والتي تشم منها رائحة
الدبول، والزحام ، والقيار ، الرق،
والمارك .

وفي ضوء هذه النظرة نجد أن
الشاعر أحمد سويلم - في كل من
خطي الاقتحام والانكسار الذي يتردد
شعره بينهما - نتاج طبيعي لهذا
المصر وللأهميه ولقائمه
الشعرية .

فهو يدير ظهره تماما لعالم
الوداعة ، وللملبدن الفاضلة لأنهما
لا تخرج من كونها عالما من الأشياء ،
ولالأطر الجمالية الثابتة ، ومن هنا
نراه يلقي بنفسه القاء في تيارات
التمرد والصمود والمقاومة ، وهو
ابتداء لا يعرف هذا العالم ، ولا يسر
اليه وفق خريطة ، ذلك لأنه مشغول
فقط بأن يلقي بنفسه و « باتسائه »
في التيسر الصاحب ، وأن كان



بعد من الشعراء ، في مقدمتهم
سيد الوهاب البياتي ، ومن الطبيعي
أن هذا ينمكس حتى على شكل
التعبية .

- الحب شوه كان في القدم
- اسلحتي اغمدتها منذ قليل
- هذا زمن العجز الفانسح
- اريد ان اكسر قلبي وشبابي
- واين سنابل النصر
- خرافات
- اباطيل

.. وعلى كل فما دعنا اكثنا ان
الشاعر الحديث يعيش في كابوس ،
وفي لهث وراء الجديد ، فلا بد لنا
ان نترك له الحرية في ترتيب عناصره
الجديدة على نحو ملهه ، وفي تقابل
وتضاد كتل الموسيقى ، وفي خلق نوع
جديد من العلاقات بين الجمل ، وفي
احداث نوع من الحرائق في اعشاب
اللغة .. ولكن كل هذا لابد ان يكون
صدى طبيعيا لجسم التجربة
والاحساس بها ، وفي الوقت نفسه
لا بد من المحافظة على غيب من خيوط
التوازن حتى ولو كان الشاعر يتعامل
مع القوس نفسها ، وهذا بدوره
يستدعي شاعرا علاقا ومجربا
وضاربا بجذوره في ارض الابداع .

ولكن شاعرنا في اول الرحلة
وحبه انه يعيش حياته ، ويحس
المفهوم الماصر للتعبية الحديثة ،
فهو يخصبها بالانقباس ، والجمل
الاعتراضية ، والرموز ، والحوار لم
انه يكثر من الكليشيهات التي غص
بها الشعر الحديث ، ويفقد
السيطرة احيانا على اعطاء الراحة
المستحبة في آخر المقاطع ، والى
التسلل للموسيقى المريح ، كما
يستمرسل بدون ضابط في اعطاء
صفات للشئ ، وفي التكرار بصفة
عامة ، وكثيرا ما يفقد التحكم في
موسيقى التفعيلة ، او يتعامل مع
كلمات شاذة وتركيبات لا تمتنى
شيئا .

ولكن هذه الملاحظات الجانبية
لا تخفى اتنا أمام شاعر موهود ، وأن
مستقبلا دائما ينتظره .

واذا كان من كلمة اخيرة بالنسبة
لمدين الديوانيين ، فهي انه سبق
لى اجابة هذين المبلين قبل دقهما
الى الطبعة ، واعتقد انى لم ارد بهما
« عملا صالحا واخر سيئا » وانما
اردت عمليين صالحين .

عبد بنوى

مصطفى محمود ورائحة الدم

ماذا يريد مصطفى محمود فيما
يقدمه من انتاج قصصى ؟
انه يريد انسانا جديدا .. ولكن
اى انسان يريده ؟

صورة هذا الانسان تتحدد
باجابته .. يبحث الدائم من
ذاته .. برفضه النطية في حياته
والدوران في حلقة مفرقة .

ومن اجل ذلك يكشف من جوانب
السلبية في الانسان ، وهذه الجوانب
هى : **التفاهة .. اللال .. الوحدة ..**
الآلة .. الروتين .

واذا نظرنا في انتاجه القصصى نجد
انه يتناول هذه السلبات مكتفيا
بمرسها فقط ووضمها تحت
الميكروسكوب دون ان يقدم علاجا لها
حتى لا يفرض نفسه ولكنه لا يلتزم
بهذا في بعض القصص مثل « **حلاوة**
السكر » و « **حنان** » ونصصة

م . محمود



« عبير ٧ » و « شيء مجهول »
و « دوس في الخشونة » من مجموعة
- رائحة الدم -

ففي القصص الثلاث الأولى : نحو
الى الصب باعتباره وسيلة من
الوسائل التي تفضي على الحياة
معنى قيمة .. وفي القصص الأخرى
(سياتي الحديث عنها) . يضع
أمام أبطاله العمل منتقدا لهم من
الجمود القتال .

وعنا في « رائحة الدم » يوضح
أبطاله الطريق بعد ما تركهم حيارى
في مجموعته السابقتين « كل عيشة »
و « عبير ٧ » تركهم لا يعرفون ماذا
يفعلون .. كل ما هناك أنهم احسوا
بأنفسهم وبدأوا يفكرون في الخلاص ..
فكان الرفض والتمرد على واقعهم
الذي يعيشونه .

ففي قصة « روبايكيا » وقصة
« انفصال » يبحث بطلانها عن أي
شيء يوقف مشاعرهما ويحرك
أحاسيسهما حتى ولو كان ذلك في
الصحراء كما يقول بطل قصته
« روبايكيا » - « فشككت في
هستيريا فقد كانت الحياة في هستيريا
حولى .. وأفرجت الفصحكة من
سخطي وبذأت أتمود على الفسجيج
وخيل الى أني لو تحولت الى السكون
لا تشعرت الوحدة » .

فشخصيات مصطفى محمود تبحث
عن معنى للحياة ، لأنها تريد أن
تعيشها من الداخل أنها تبحث عن
« لحظة انفصال » .. « لحظة حب » ..
« لحظة نشوة » .. « لحظة دهشة » ..
« لحظة خيال » أنها لا ترضى بالأكل
والشراب وسيلة للحياة .. ولذلك
فهي تبحث عن العمل لأنها تستشعر
فيه نبض الحياة ، أنه متقلبا من
الضجر والملل والجمود .. فهم مثل
قالبنا في مصرجة « الدم فانيا » التي
كانت تموت من الضجر موتا بطيئا
لأنها لا تعمل عملا خلاقا .

فمصطفى محمود يلتقي مع
تشيكويف في الإيمان بالإنسان الإيجابي
الذي يجب أن يعمل ليضرب حياته
وفيقه بالتالي مجتمعه ، لأن العمل
كما يقول فلاديمير برميلوف في كتابه
عن تشيكويف « هو الشيء الوحيد

القادر على إبداع الجمال الإنساني »
ولقد بين تشيكويف على لسان بطله
أستروف في « الدم فانيا » صورة
الجمال الذي يريده في الإنسان
« يجب أن يكون كل شيء في الإنسان
جميلا .. محبها ولبابه وروحته
وعقله » .

كما يلتقي مع تشيكويف أيضا في
الأسلوب الساخر الذي يستخدمه
في معالجة القضايا والأكثار .

فمصطفى محمود يسخر من التناعاة
العقلية .. ويسخر من الإنسان الذي
يمتحن فكره وثقافته .. والذي
لا يعمل عقله فيما يمترنه من
مشاكل .. كما في قصة « العجوزة »
التي يسخر فيها من التنويم
الغناطيسي ومن يؤمنون به ..
وتشيكويف يسخر من رجال الفكر
الذين يتهاونون في حقهم إرفاء لرجل
يرى جاهل ويضحك ذلك من قصة
« القناع » .

وإذا نظرنا في مجموعته القصصية
التي صدرت حديثا « رائحة الدم »
نجد أن مصطفى محمود يؤكد فيها
أفكاره التي سبق عرضها ولذا فهي
امتداد لنتاجه القصص السابق والتي
تتركز في البحث عن الإنسان الإيجابي
المتحرر فكرا وعملا .. وفي هذه
المجموعة لا يترك أبطاله حيارى بين
« الى أين » و « لا أعرف » ولكنه
يثير لهم الطريق دون تدخل مباشر
منه .

ففي قصة « الشيء المجهول » يحاول
بطلها الخلاص من الملل الذي يقضى
عليه وينخر أصفاهه .. أنه لا يطبق
حياته الروتينية المتكررة رغم الحياة
الثرقة التي يعيشها .. أنه يضيق
بزوجته وبالقصر وبالخادم .. ويفكر
في وسيلة لاقتطاع نفسه ، وبدأ
محاولاته فمرة يقيم الحفلات حيث
يجتمع الأصدقاء ومرة يلعب القمار
ولكنه يكتشف أن « لعب الورق
لا يعوفي الإنسان من الحياة »
ونتيجة يجسد الشيء المجهول الذي
يبحث عنه في كلمات بسبمها من رجل
محور في السبعين من عمره فيها الألم
والثورة والأمل .. أنه لا يريد أن
يلعب سيمون سنة حياة بلا أمل
« اني أكل صبيح » .. والكلب
يأكل .. وكل مخلوق في الأرض له
رقى .. ولكني آدمي .. ليست
حياي كلها خيرا وأدأ .. إن لي

شئ يستمر طوال الحياة لميل لها طمعا .. وهذا الشئ يجسد في الحب .. ولكن أي حب ؟ انه الحب الروحي الذي لا يتغير تكون هذا ذكرا أو أنثى ولكن .. لكونه فلان .. ولكونها فلانة .. ولكونهما مشهودان بشيخ من القسوس والهدشنة والإعجاب كل منهما يجب أن يصفى إلى صوت الآخر .. حتى ولو لم يكن يتكلم .. يصفى إلى صوت وجوده » .

ولأنه لا يجد هذا الحب الذي تلتقي فيه الأرواح وتستمر في ظله العلاقات يفضل أن يعيش وحيدا .. وان كان يتأكل ويحترق .

والمؤلف هنا يؤكد ما سبق أن قاله في بعض القصص في مجموعتي « أكل عيش » و « عتيس » من الحب وكيف أنه الطريق الوحيد لخلاص الإنسان مما يعانيه من الألم .. قال الحب هو الذي جعل الزوجة في قصة « حلاوة السكر » ترحو الدكتور ألا يخبر زوجها بأنه مريض بالسل حرصا على حياته .. ويجعل أيضا الزوج يطلب الطيب نفسه حرصا على زوجته ، وكذلك جعل الزوجة المدرسة في قصة « هتان » تتنازل عن كبرياء المثقفة وتعرف أن واجبها هو الاهتمام ببيتها لإسعاد زوجها .. ويسخر مصطفي محمود في قصة « السجين » من عيب آخر ، وهو الزوجين ، فالشوايش الذي يحرص السجن تحكمه أوامر وتفرض عليه أن يقف تحت الشمس الحارقة وتجهله أيضا يرفض طلب السجين الذي يريد أن يشم الهواء .. وتصر لطلحات ويضع الشوايش ميتا من ضربة شمس .. وبأي .. عسكري آخر ..

وينسى مصطفي محمود القصة بكتبات ساخرة يهملها كل ما يريد أن يقوله « وهنا أحسن السجين حر .. أما الشوايش فهو مجنون في الصحراء .. سجين الأوامر لا يدري متى تفرج الشمس هو الآخر تقتله » .

وفي قصة « رسالة من العجيم » يكشف من ضخامة زوجة تحيل حياة زوجها المهندس الناجح جحيما لأنها

أنا ولا أريد أن يعفر ابني الأرض .. وينزع مثلي الجداري ويدك الأسفلت .. وأن تذهب سيمون سنة من العذاب والشقاء بلا كفارة .. أن الحبيسة لا طعم لها بلا أمل .. أريد أن أعلم أن قاضي هيأت الأرض لحياة أصح .. وأن مرضي لم يذهب عيشا .. أريد أن يكون ابني متعلما .. يقرأ ويكتب ولا يجلس مثلي على الأرض .. أهذا الأمل حرام على أمثالي ؟ » ..

ويصرخ المجوز طالبا من الله أن يطيل عمره عشر سنوات أخرى فليس فيها أولاده .. ويعود بطلنا إلى بيته بعد ما يكتشف أن الحياة الحقيقية ليست في الأكل والشرب بل في أن يعيش الإنسان من أجل أمل .. فالأمل هو الذي يدلج الإنسان إلى الكفاح للرسول إليه .. وهذا الكفاح هو الذي يعطي للحياة طمعا .. وتحقيق الأمل يعطي للكفاح قيمة ومعنى .

ولمكرنا شخصية الرجل المجوز بشخصية جريجوري الخراط في قصة « الألم » تشيخوف الذي يقول الطبيب بمسند موت زوجته « آه لو استطعت فقط أن أعيش ست سنوات أخرى .. فرد عليه الطبيب : ما الداعي إلى ذلك ؟ .. فقال : لم يكن الحصان حصاني وعلى أن أردده وعلى أن أدفن المجوز .. آه ما أسرع ما ينتفض كل شيء في العالم » .

و « شيء مجهول » تلتقي مع قصة (الروبايكيا) - أكل عيش - في شعور بطليهما بالأل والنساء النفس .. ولكن في « شيء مجهول » يتحدث البطل إلى الشئ الذي لم يمت عليه بطل قصة « روبايكيا » .. وكما أن الرأبة والنمطية في الحياة تقتلان الإنسان فإن الوحدة أيضا تقتله .. ففي قصة « حياة الأترب » يبالغ المؤلف مشكلة الوحدة وما يعانيه الأعزب نفسيا من جراء وحدته التي تنتع نفسه بها ويردد دائما أنه يفضل الوحدة - ليستمتع بعزته - . ويكشف المؤلف عن سبب وحدته وسبب رفضه الزواج .. لأنه إنسان يبحث عن الشئ الذي لا ينتهي بين الزوجين بعد خمس دقائق .. أنه يبحث عن



— ولكن هذا شيء لطيف .

— أنت تقول **هذه** لأنك رجل
ثاقب .. أنت واحد من الوف النالهي
بلا إرادة ممن لا عمل لهم سوى أن
تصدر اليهم الأوامر .. أوامرنا ..
أن يكون شيئا في يوم من الأيام ..
أنت وغيرك سائير صغيرة في العربة
التي تقودها .



وفكرة هذه القصة تناولها الكاتب
من قبل في قالب مسرحي في « **الإنسان
والظل** » وهنا تناولها دون إضافات
جديدة بل نجد نفس الحوار الموجود
في المسرحية .

وأخيرا لقد استطاع المؤلف أن
يقنعنا بأفكاره من خلال مرفسه
للنماذج التي اختارها غير معتمد في
ذلك على الانتاع المباشر المعتمد على
التقريرية والغضابة ولكن من خلال
لقطة سريمة أو صورة شعرية تتناغم
فيها الألفاظ التي يشارها بمتابة ..
واهتمامه الشديد بالصورة يجعله
لا يهتم كثيرا بذكر أسماء أبطاله لأنهم
منسجده رموز لأفكار وقضايا تتعلق
بالإنسان عامة .. وهو يسوق هذا
كله في قالب فني يلتم فيه الشكل
بالمضمون .

أبراهيم سعلان

لا يهتم بشيء إلا بجمالها وطاليسه
دالما أن يترك عمله ويهتم بأنوثتها ..
ولا تقتنع بما يقوله لها من الكفاح
من أجل تلمين مستقبلها ومستقبل
الأولاد .. أنها مأساة الإنسان الواعي
عندما تومسه الظروف تحت رحمة
إنسان ثاقب .. سطحي التفكير .

وكما بين الكاتب في قصة « **شيء
مجهول** » أن سعى الإنسان من أجل
تحقيق أمل هو وسيلة لخلاص
الإنسان نجده في قصة « **درس في
الخشونة** » يقدم وسيلة أخرى وهي
الكذب والتلمب والمخاطرة والاختساس
على النفس .. يبلور هذا الدرس
في رحلة شاقة عبر الصحراء اقترحها
صديق على صديق له مترف يؤمن
بان متعة الحياة في الراحة
والطمأنينة ..

وتنتهى الرحلة ويقتنع الصديق
بوجهة نظر صديقه ويعرف أن
« **الحياة مش راحة .. الحياة تعب
وأخطار ومجازفة** » وعلى الإنسان أن
يتعدى على اجتيازها في نضال ليشمر
بقيمة الحياة .

وثاني بعد ذلك قصة « **انشودة
الدم** » وهي تعتبر أحسن قصة في
المجموعة وفيها يبين المؤلف أن
الحرب يشغلها القادة والمسلحون
لأنهم يجدون تبريرا لأفعالها ،
ويستطيعون خداع الناس ويسوقونهم
إلى الموت وهم حاملون ميهورون
بأفكارهم هؤلاء القادة يجدون متعة
في حشد الأرواح بالجملة لرفساء
لثروهم التابع من أحاسيسهم بالتفرد
من يائى البشر .. انهم يشتدنون
أن القتل من صفات القادة والا اعتبر
الإنسان ثاقبا ضعيفا .. ويبرز ذلك
في الحسوار بين المجوز وآثره
المجهول الذي يعيش على أمل مودته
ثانية كما ومده .

— انك من مصعب قالدا .. إلا اذا
استطعت أن تقتل وأنت تقنى ، لن
تستطيع أن تصنع الحياة إلا اذا
صنعت لأخري الموت .. هذه سنة
الوجود .



نداء المشفقين العرب إلى مشفى العالم

بناء على دعوة من مجلة المعرفة التي تصدرها وزارة الثقافة بدمشق عقد فريق من المثقفين العرب ، ندوة في الفترة من ٤ - ٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٧ درسوا فيها جوانب مختلفة من القضية الفلسطينية والسفوف الاسرائيلي الصهيوني على الارض العربية ، وموقف مثقفي الصالام . وبخاصة مثقفي القرب من قضاياء التحرر العربي والوجود الصهيوني الاسرائيلي وعدوان الفاسس من حزيران (يونيو) ١٩٦٧ . وانضم (المفكر الفرنسي الكبير چاك بيرك) الى المشتركين في هذه الندوة الذين جاءوا من الفطار عربية مدينة .

وفي نهاية الندوة اصدر المثقفون العرب النداء التالي :

مازالت ، بعد العدوان الصهيوني الذي وقع في الفاسس من حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ، جميع المشكلات مطروحة دون حل ، الا ان طرحتها اليوم قد اتخذ طابع المسألة اكثر من ذي قبل .

فالى المليون لاجيء فلسطيني اصيف اليوم مئات الآلاف من اللاجئين الجدد الذين طردوا من ديارهم واراغمهم تركوا تحت رحمة محتل ليل بعدوانه .

ان الصبح المائي لا يمكن ان يظل في موقف اللابالآحين يهان الحق وتداس اسبق المبادئ الانسانية . وما من مثقف مخلص يستطيع ان يتبل بمثل هذا الواقع العدواني الذي يهدد اسس الحضارة لانها في هذه البقعة من العالم ، ويبعد الى الذائرة بصورة مؤثرة السنوات السوداء للمؤامرة الفهترية في اوروبه .

ان الراى العام العربي الذي اوقفه في الفلال خطة مركزية من التسميم والكذب ، قد وصل الى مرحلة اصبح يتجر فيها العدوى هو العدوى عليه ، والفصحية هوالغلب . انه قد صدق أسطورة ما ترجمه اسرائيل من انها تقدمية بينما هي في الواقع تمارس اشكال التمييز العنصري لاجزاء العرب الوجودين في الارض المحتلة وحسب ، بل تجاه اليهود الشرقيين ايضاً .

وهكذا تورط فريق من المثقفين العرب في تمسكهم بالسلام والحرية والديمقراطية في تقبل حالة مظنة نشأت هي ذاتها من عدوان اميرالي في شكله ومضمونه .

وهكذا وقع ايضاً بعض المثقفين العرب في نسيان ان اسرائيل هي منذ البدء موصومة بالاستعمار ، فقد قامت في ارض فلسطين العربية بالرغم من اهلها .

وهكذا ايضاً لم يتمكن بعض المثقفين الذين اربطت اسماؤهم بشرة القضايا الكبرى في الحرية والعدالة ان يتبينوا ان الصراع القائم في الشرق الاوسط هو صراع بين الامبريالية وبين الشعوب التي كانت من قبل تابعة لها والتي عزم على ان تتحرر من نظلها ؛ وسبب لذلك في تقديرنا انهم لم يملكو عن هذه القضية معلومات صحيحة ونظيلاً دقيقاً .

اننا لا نستطيع ان نفهم كيف يتبنى مثقف القضية الديمقراطية لفيتنام ، وكيف يتبنى من قبل قضية الجزائر ، وكيف ايد الاماني التي انطلقت من بلاد العالم الثالث في مؤتمر باندونج ، ولم يستطيع ان يربط قضية العرب بقضية الشعوب التي تكافح في سبيل تحريرها .

فمنذ ١٩٤٨ وحتى ١٩٦٧ ما زال العدوان ذاته مستمرا . انه عدوان استعماري مكشوف ، وان كفاح العرب هو جزء من كفاح الشعوب الواسع العادل لتصفية الاستعمار . فلا لم يفسح حد لهذا العدوان فانه سيؤدى الى نزاع عالمي لا يفرح احد ابتداءه ونتائج .

ان المثقفين العرب المجتمعين في دمشق من ٤ - ٧ تشرين الثاني - نوفمبر - ١٩٦٧ لدراسة اسباب ومضاعفات الازمة التي نهز الشرق الاوسط ، يناشدون جميع اولئك الذين يرفضون الامبريالية ، اولئك الذين يابون ان يداس الحق ، اولئك الذين يعرفون بان كل عدوان وانتصاب للارضي قد يؤدى الى نزاعات عالمية ، ويتوجهون بصورة خاصة الى جميع المثقفين الذين لم تسللهم الاهواء ولا الاذهام ، والذين يشعرون بانهم يتنكرون لرسالتهم اذا ظلوا في مبالين ولم يشجبوا اللطم الصارخ والتهديد الرهيب للسلام المائي نتيجة للاحتلال الصهيوني الاستعماري للارض العربية . انهم يعرفون انه لا يلقى ان تكون القضية عادلة لكي تتحرر ، ولكنهم يعتقدون بان تبادل الآراء والاتصالات بين المثقفين المخلصين لابد ان تكون مفيدة ومجدية في سبيل تفهم عاجل لهذه المسألة التي تتلذ المبادئ الانسانية المقدسة بالخطر .

والثقفون العرب يعتقدون بان ضمان مثقفي العالم في شجب الاحتلال الصهيوني الاسرائيلي هو واجب عليه عليهم مسؤوليتهم كمثقفين ملتزمين بالدفاع عن حقوق الانسان الاساسية وقهر القلم والقلبان .

ملزم التوزيع في الجمهورية العربية المتحدة وجميع أنحاء العالم الشركة القومية للتوزيع

مكتبات الشركة بالجمهورية العربية المتحدة

| | | | |
|------------|--------|-----------------------|---------------------|
| القاهرة | ٤٠٠١٢٠ | شارع فرقة | ١ - فرع فرقة |
| القاهرة | ٥٥٠٣٢ | ١٩ شارع ٢٦ يوليو | ٢ - فرع ٢٦ يوليو |
| القاهرة | ٤٧٣٨٣ | ٥ ميدان عباسي | ٣ - فرع ميدان عباسي |
| القاهرة | ٢١١٨٧ | ١٣ شارع محمد مر العرب | ٤ - فرع المتكاتف |
| القاهرة | ٩١٠٧٤٢ | ٢٢ شارع الجمهورية | ٥ - فرع الجمهورية |
| القاهرة | ٩١٤٢٣٣ | ١٤ شارع الجمهورية | ٦ - فرع عابدين |
| القاهرة | | ميدان الصين | ٧ - فرع الصين |
| القاهرة | ٨٨٨٣١١ | ١ ميدان الميزة | ٨ - فرع الميزة |
| اسوان | ٢٩٢٠ | السوق السياسي | ٩ - فرع اسوان |
| الاسكندرية | ٢٥٩٢٥ | ٤٩ في سعد زغلول | ١٠ - فرع الاسكندرية |
| منشأ | ٢٥٩٤ | ميدان الساعة | ١١ - فرع شفا |
| المنصورة | | ميدان اللحظة | ١٢ - فرع المنصورة |
| أسيوط | | شارع الجمهورية | ١٣ - فرع أسيوط |

مراكز وكالة الشركة خارج الجمهورية العربية المتحدة

| | | |
|------------|--------------------------------|-----------------------------------|
| الجزائر | شارع بن مهيدي الرمي رقم ١١ مكر | ١ - مركز توزيع الجزائر |
| بيروت | شارع دمشق | ٢ - مركز توزيع لبنان |
| بغداد | ميدان التحرير | ٣ - مركز توزيع العراق |
| سوريا | شارع ٢٩ أيار - دمشق | ٤ - عبد الرحمن الكيالي |
| لبنان | ص. ب. رقم ٤٢٧٨ بيروت | ٥ - الشركة العربية للتوزيع |
| العراق | مكتبة للنقش - بغداد | ٦ - قاسم الرجب |
| لارندن | وكالة التوزيع - لندن | ٧ - رجا الجيسى |
| الكويت | شارع للتوزيع ص. ب. ١٥٧١ | ٨ - عبد العزيز الجيسى |
| الكويت | الكويت | ٩ - وكالة المطبوعات |
| بنغازي | شارع عمرو بن العاص - ليبيا | ١٠ - مكتب الوحدة العربية |
| طرابلس | شارع عمرو بن العاص | ١١ - مكتب بشير الفرجاني |
| تونس | شارع الرشيد | ١٢ - الشركة الوطنية للتوزيع |
| عصن | المنطقة - الخليج العربي | ١٣ - وكالة الأهرام |
| البحرين | ص. ب. ٤٢ و ٤٤ | ١٤ - المكتبة الوطنية |
| العمقة | المكتبة الاحلية ص. ب. ٢٦١ | ١٥ - مكتبة العروبة |
| دبي/عصن | ص. ب. ٢٧ | ١٦ - عبد الله حسين الرمثاني |
| مسقط | المكتبة الوطنية ص. ب. ٢٥ | ١٧ - المكتبة الحديثة |
| الكلاب | شارع عبد الثاني ميدان التحرير | ١٨ - أحمد سعيد حفيد |
| عصاه | ص. ب. ٨٢ | ١٩ - مكتبة دار القلم |
| أسرة | ص. ب. ١٧٤ | ٢٠ - علي إبراهيم بشير |
| اديس ابابا | ص. ب. ٩٣٦ | ٢١ - عبد الله قاسم المرزوي |
| مطانيش | ص. ب. ٨٤٥ | ٢٢ - مكتبة سنتر |
| ميسا | لندن | ٢٣ - عبد الله فاهم محمد |
| لندن | ٤٥ في كنكهار ص. ب. ٢٢٠٥ | ٢٤ - مكتب توزيع المطبوعات العربية |
| ستغافرة | | ٢٥ - المكتب التجاري الشرائي |
| الغزطرم | | ٢٦ - مكتبة مصر |
| واي مدني | | ٢٧ - مكتبة النصر |
| الغزطرم | ص. ب. رقم ١٥٥ | ٢٨ - زكي جرجس بطيوس |
| بريد سودان | مكتبة التوزيع ص. ب. ٤٨٥ | ٢٩ - ابراهيم عبد التوهم |
| حطيرة | مكتبة دبيرة ص. ب. ٢٤ | ٣٠ - عوض الله محمود دبيرة |
| واي مدني | المكتبة الوطنية ص. ب. ٢٤٥ | ٣١ - جيسى عبد الله |
| كوسني | ص. ب. ٤٤ | ٣٢ - مصطفى صالح |

أسطر البيع للجمهور في الدول العربية

سوريا ١٠٠ قرش - سوريا - لبنان ١٠٠ قرش - لبنان - الاردن ١٠٠ فلس - العراق ١٠٠ فلس - الكويت ١٢٥ فلس - السودان ١٠٠ مليج - ليبيا ١٠٠ مليج - قطر ١٥٠ درهم - البحرين ١٥٠ فلس - عدن ٢٠٠ سنت - اديس ابابا ١٠٠ سنت - أسرة ١٠٠ سنت - الجزائر ١٥٠ سنت

مطالعہ کونستانسواس دشمہ کا

المدار المصرية
للتأليف والترجمة

العدد ١٠ قروش

لوموبا والنضية الإفريقية ص ٣٤





General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina





Biblioteca Alexandrina



0535598